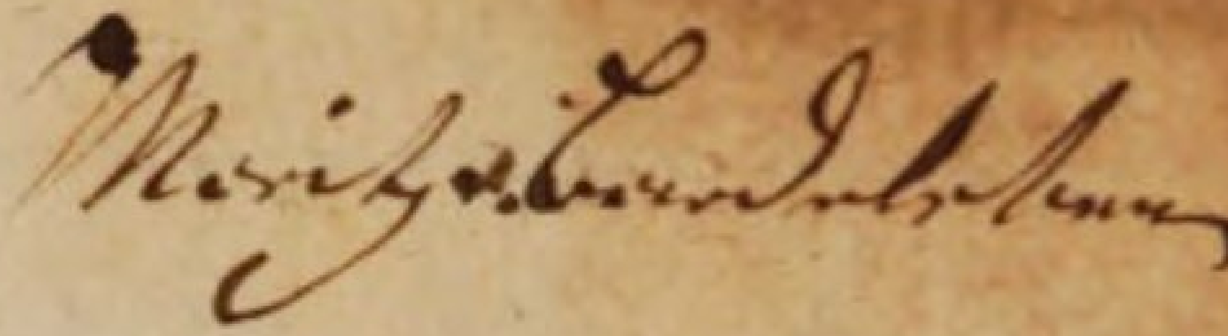
Ph. sp. 1075 P

<36606587330019

<36606587330019

Bayer. Staatsbibliothek



System

des

transscendentalen

Idealismus

von

Friedr. Wilh. Joseph Schelling.

Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung

1800.

Bayerische Staatsbibliothek München

Ph. sp. 1075 p

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

315 BG

Vorrede.

Daſs ein Syſtem, welches die ganze nicht blos im gemeinen Leben ſondern ſelbſt in dem gröſsten Theil der Wiſſenſchaften herrſchende Anſicht der Dinge völlig verändert und ſogar umkehrt, wenn ſchon ſeine Principien auf das ſtrengſte bewieſen ſind, einen fortdaurenden Widerſpruch ſelbſt bey ſolchen finde, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe zu fühlen oder wirklich einzuſehen im Stande ſind, kann ſeinen

Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abſtrahiren, welche unmittelbar mit einer ſolchen veränderten Anſicht die geſchäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung herbeyführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweiſe nicht läugnen, auch weiſs man nichts, was gewiſs und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu ſetzen, aber man fürchtet ſich vor den als ungeheuer vorgeſpiegelten Conſequenzen, die man aus denſelben zum voraus hervorgehen ſieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu löſen, welche die Principien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müſsen. Da man aber von jedem, welcher an philoſophiſchen Unterſuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht verlangen kann, daſs er jeder Abſtraction fähig ſey, und die Principien in der höchſten Allgemeinheit auf-

zufaſsen wiſſe, in welcher das Einzelne völlig verſchwindet, und in der, wenn ſie nur die höchſte iſt, ſicher auch die Auflöſung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten iſt, ſo iſt es natürlich, daſs bei der erſten Errichtung des Syſtems alle ins Einzelne herabſteigende Unterſuchungen entfernt, und nur das Erſte, was nöthig iſt, die Principien ins Reine gebracht und auſser allen Zweifel geſetzt werden. Indeſs findet doch ein jedes Syſtem den ſicherſten Probirſtein ſeiner Wahrheit darinn, daſs es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöſt, ſondern ſelbſt ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erſchütterung des für wahr angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läſst. Es iſt dies aber eben das eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, daſs er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſsen von vorne gleichſam entſtehen zu laſsen, was ſchon

längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat auf's neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daſs es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu laſsen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werks ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht blos im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden, und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, daſs diese Schrift Fragen und Gegenstände be-

rühren mufs, welche bey sehr vielen von solchen, die sich jezt wohl in philosophischen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen sind, indem sie noch an den ersten Anfangsgründen des Systems hangen, über welche sie, sey es aus ursprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit ersten Principien alles Wissens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen nicht hinwegkommen können. Auch ist für diese Classe, obgleich die Untersuchung, wie sich versteht, bis auf die ersten Grundsätze zurückgeht, doch von dieser Schrift wenig zu erwarten, da in Ansehung der ersten Untersuchungen in derselben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre, nur dafs in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darstellung in Ansehung einiger Puncte eine gröfsere

Deutlichkeit erlangt haben mag, als ſie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein urſprünglicher Mangel des Sinns wenigſtens nimmermehr erſetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfaſſer ſeinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen, zu erreichen verſucht hat, iſt, daſs er alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität und die geſammte Philoſophie als das was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns, für welche das in der Erfahrung niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam um dieſe Geſchichte genau und vollſtändig zu entwerfen hauptſächlich darauf an, die einzelnen Epochen derſelben und in derſelben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu ſondern, ſondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzuſtellen, bey der man durch die Methode ſelbſt, mittelſt welcher ſie gefunden wird, gewiſs ſeyn kann, daſs

kein nothwendiges Mittelglied überſprungen ſeye, und ſo dem Ganzen einen innern Zuſammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichſam als das unveränderliche Gerüſte daſtehe, auf welches alles aufgetragen werden muſs. Was den Verfaſser hauptſächlich angetrieben hat, auf die Darſtelluug jenes Zuſammenhangs, welcher eigentlich eine Stuffenfolge von Anſchauungen iſt, durch welche das Ich bis zum Bewuſstſeyn in der höchſten Potenz ſich erhebt, beſondern Fleiſs zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er ſchon längſt geführt worden iſt, und welchen vollſtändig darzuſtellen weder der Transſcendental - noch der Naturphiloſophie allein, ſondern nur beyden Wiſſenſchaften möglich iſt, welche ebendeſswegen die beyden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz

gleichen Realität beyder Wiſſenſchaften in theoretiſcher Rückſicht, welche der Verfaſſer bis dahin nur behauptet hat, iſt daher in der Transſcendental - Philoſophie und insbeſondre in derjenigen Darſtellung davon zu ſuchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein nothwendiges Gegenſtück zu ſeinen Schriften über die Natur-Philoſophie zu betrachten iſt. Denn es wird eben durch daſſelbe offenbar, daſs dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, bis zu einer gewiſsen Gräntze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und, da jene Gräntze eben die der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt, daſs es ſonach für die blos theoretiſche Betrachtung gleich gültig iſt, das Objective oder das Subjective zum Erſten zu machen, indem für das Leztere nur die practiſche Philoſophie, (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entſcheiden kann, daſs alſo auch der Idealismus kein rein theoretiſches Fundament

hat, insofern alſo, wenn man nur theoretiſche Evidenz zugiebt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwiſſenſchaft fähig iſt, deren Fundament ſowohl als Beweiſe ganz und durchaus theoretiſch ſind. Es werden eben aus dieſen Erklärungen auch diejenigen Leſer, welche mit der Natur-Philoſophie bekannt ſind, den Schluſs ziehen, daſs es einen in der Sache ſelbſt, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verf. dieſe Wiſſenſchaft der Transſcendental-Philoſophie entgegengeſetzt, und von ihr völlig abgeſondert hat, indem zuverläſsig, wenn unſre ganze Aufgabe blos die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deductionen anbelangt, welche von den Hauptgegenſtänden der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Functionen, dem Organismus u. ſ. w. in dem vorliegenden Werk geführt worden

ſind, ſo ſind es zwar idealiſtiſche, deſswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutned anſehen) teleologiſche Ableitungen, welche im Idealismus ebenſowenig als in irgend einem andern Syſtem befriedigend ſeyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweiſe, daſs es zum Behuf der Freyheit oder der practiſchen Zwecke nothwendig iſt, daſs es Materie mit dieſen oder jenen Beſtimmungen gebe, oder daſs die Intelligenz ihr Handeln auf die Auſsenwelt als durch einen Organismus vermittelt, anſchaue, ſo läſst mir doch dieſer Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anſchaue, was zu jenem Behuf nothwendig iſt. Vielmehr müſsen alle Beweiſe, welche der Idealiſt für das Daſeyn beſtimmter Auſsendinge führt, aus dem urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens ſelbſt, d. h. durch eine wirkliche Conſtruction der Objecte geführt werden. Die blos teleologiſche Wendung der

Beweiſe würde darum, weil die Beweiſe idealiſtiſch ſind, doch das eigentliche Wiſſen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologiſche Erklärung eines Objects mich ſchlechterdings nichts über ſeinen wirklichen Urſprung lehren kann.

Die Wahrheiten der practiſchen Philoſophie können in einem Syſteme des transſcendentalen Idealismus ſelbſt nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der practiſchen Philoſophie demſelben anheimfällt, iſt nur das Objective in ihr, welches in ſeiner gröſsten Allgemeinheit die Geſchichte iſt, welche in einem Syſtem des Idealismus ebenſogut transſcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objective der erſten Ordnung oder die Natur. Dieſe Deduction der Geſchichte führt zugleich auf den Beweis, daſs das, was wir als den lezten Grund der Harmo-

nie zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muss, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein blosses Abstractum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Misverständniss aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der Teleologie betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, dass sie den einzigen Weg anzeigen, die Coëxistenz des Mechanismus mit der Zweckmässigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. — Endlich wegen der Lehrsätze über die Philosophie der Kunst, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen,

zu bedenken, daſs die ganze Unterſuchung, welche an ſich betrachtet eine unendliche iſt, hier blos in der Beziehung auf das Syſtem der Philoſophie angeſtellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieſes groſsen Gegenſtandes zum voraus von der Betrachtung ausgeſchloſsen werden muſsten.

Schlieſslich bemerkt der Verf., daſs es ein Nebenzweck geweſen ſeye, eine ſoviel möglich allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des tranſscendentalen Idealismus zu geben, und, daſs ihm dieſs ſchon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaaſsen gelungen ſeyn könne, davon hat ihn eine zweymalige Erfahrung bey dem öffentlichen Vortrag des Syſtems überzeugt.

Dieſe kurze Vorrede aber wird hinreichend ſeyn, in denjenigen, welche mit dem Verfaſſer auf demſelben Puncte ſtehen, und an der Auflöſung derſelben Aufgaben

mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des erstern sich bewusst sind, noch das andre aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind. Jena Ende März 1800.

Bayerische Staatsbibliothek München

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Transſcendental-Philoſophie.

1. Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. — Denn man weiſs nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unſerm Wiſſen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiſse das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das blos Vorſtellende, die Natur als das blos Vorſtellbare, jene als das Bewuſste, dieſe als das Bewuſstloſe. Nun iſt aber in jedem

Wiſſen ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen beider (des Bewuſsten und des an ſich Bewuſstloſen) nothwendig; die Aufgabe iſt: dieſes Zuſammentreffen zu erklären.

3. Im Wiſſen ſelbſt — indem ich weiſs — iſt Objectives und Subjectives ſo vereinigt, daſs man nicht ſagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, beide ſind gleichzeitig und Eins. — Indem ich dieſe Identität erklären will, muſs ich ſie ſchon aufgehoben haben. Um ſie zu erklären, muſs ich, da mir auſser jenen beiden Factoren des Wiſſens (als Erklärungs-Princip) ſonſt nichts gegeben iſt, nothwendig den Einen dem andern vorſetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, iſt durch die Aufgabe nicht beſtimmt.

4. Es ſind alſo nur zwei Fälle möglich.

A. Entweder wird das Objective zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Der Begriff des Subjectiven iſt nicht enthalten im Begriff des Objectiven, vielmehr ſchlieſsen ſich beide gegenſeitig aus. Das Subjective muſs

alſo zum Objectiven hinzukommen. — Im Begriff der Natur liegt es nicht, daſs auch ein Intelligentes ſey, was ſie vorſtellt. Die Natur, ſo ſcheint es, würde ſeyn, wenn auch nichts wäre, was ſie vorſtellte. Die Aufgabe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgeſtellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objective als Erſtes an. Sie iſt alſo ohne Zweifel Aufgabe der Naturwiſſenſchaft, die daſſelbe thut. — Daſs die Naturwiſſenſchaft der Auflöſung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wiſſen — wenigſtens ſich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles Wiſſen gleichſam zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen, und fordern, ſo müſsen ſie in allen Wiſſenſchaften ſich ſuchen; es muſs daher nothwendig zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muſs unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieſs, und nichts anders liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen Theorie zu bringen. — Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Na-

turgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daſs je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäſsige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts anders, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher nur als unmittelbar geiſtige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Geſetz, deſſen Ausführung im Groſsen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. — Die todten und bewuſstloſen Producte der Natur ſind nur miſslungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewuſstlos ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Menſch, oder, allgemeiner, das iſt, was wir Vernunft nennen,

durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daſs die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewuſstes erkannt wird.

Dieſs mag hinreichend ſeyn, zu beweiſen, daſs die Naturwiſſenſchaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch dieſe Tendenz wird ſie zur Natur-Philoſophie, welche die Eine nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie iſt. *)

B. Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung dieſer beiden beruht (1), ſo iſt die Aufgabe: dieſe Uebereinſtimmung zu erklären, ohne Zweifel

*) Die weitere Ausführung des Begriffs einer Natur-Philoſophie, und ihrer nothwendigen Tendenz iſt in den Schriften des Verfaſſers: Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, verbunden mit der Einleitung zu dieſem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erſte Heft der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik enthalten wird, zu ſuchen.

die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philosophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läst völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. — Da auch beide entgegengesetzte sich wechselseitig nothwendig sind, so muss das Resultat der Operation dasselbe seyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objective zum Ersten zu machen, und das Subjective daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philosophie.

Wenn es also eine Transscendental-Philosophie giebt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transscendental-Philosophie getheilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat,

die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie.

§. 2.

Folgesätze.

Wir haben durch das bisherige nicht nur den Begriff der Transscendental-Philosophie deducirt, sondern dem Leser zugleich einen Blick in das ganze System der Philosophie verschafft, das, wie man sieht, durch zwei Grundwissenschaften vollendet wird, die, einander entgegengesetzt im Princip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen. Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die Eine Grundwissenschaft desselben soll hier aufgestellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerst genauer charakterisirt werden. *)

1) Wenn der Transscendental-Philosophie das Subjective — das Erste, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles an-

*) Erst durch die Vollendung des Systems der Transscendentalphilosophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur-Philosophie, als ergänzender Wissenschaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur-Philosophie erfüllen kann.

dern ist (§. 1.), so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven.

Wie der nur aufs Objective gerichtete Natur-Philosoph nichts so sehr zu verhindern sucht, als Einmischung des Subjectiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transscendental-Philosoph nichts so sehr, als Einmischung des Objectiven in das rein subjective Princip des Wissens. — Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skepticismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, sondern gegen das Grundvorurtheil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn ausser den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurtheilen, giebt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, ausser dem Philosophen, allen übrigen statt der Principien alles Wissens, und dem blossen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andre sich reduciren, ist kein andres, als dass es Dinge ausser uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen, noch auf Schlüssen beruht (denn es giebt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegen-

gesetzten Beweis sich ausrotten läſst, (*naturam furca expellas, tamen usque redibit,*) Ansprüche macht auf unmittelbare Gewiſsheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewuſstseyn komme, — für nichts mehr, als für ein Vorurtheil — zwar für ein angebohrnes und ursprüngliches — aber deſswegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, daſs ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewiſs seyn kann, doch eben so blindlings, und ohne Gründe, wie ein solcher angenommen wird, weiſs der Transscendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, daſs jener Satz versteckterweise und ohne daſs man es bis jetzt einsieht — nicht zusammenhange, sondern identisch, und Eins und dasselbe sey, mit einem unmittelbar Gewissen, und diese Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geschäft der Transscendental-Philosophie seyn.

2) Nun giebt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses; auſser dem Satz: Ich bin; der, weil er auſserhalb des unmittelbaren Bewuſstseyns selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das absolute Vorurtheil ist, das zuerst angenommen werden muſs, wenn irgend etwas an-

deres gewiſs ſeyn ſoll. — Der Satz: Es giebt Dinge auſser uns, wird alſo für den Transſcendental-Philoſophen auch nur gewiſs ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin, und ſeine Gewiſsheit wird auch nur gleich ſeyn der Gewiſsheit des Satzes, von welchem er die ſeinige entlehnt.

Das transſcendentale Wiſſen würde ſich dieſemnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterſcheiden.

Erſtens, daſs ihm die Gewiſsheit vom Daſeyn der Auſsendinge ein bloſses Vorurtheil iſt, über das es hinaus geht, um ſeine Gründe aufzuſuchen. (Es kann dem Transſcendental-Philoſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, daſs es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil iſt, äuſsere Gegenſtände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, daſs es die beiden Sätze: Ich bin, und: es ſind Dinge auſser mir, die im gemeinen Bewuſstſeyn zuſammenfließen, trennt, (den Einen dem Andern vorſetzt,) eben um ihre Identität beweiſen, und den unmittelbaren Zuſammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieſer Trennung ſelbſt, wenn er vollſtändig iſt, verſetzt er ſich in die transſcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, ſondern eine künſtliche iſt.

3) Wenn dem Transſcendental-Philoſophen nur das Subjective urſprüngliche Realität hat, ſo wird er auch nur das Subjective im Wiſſen ſich unmittelbar zum Object machen: das Objective wird ihm nur indirect zum Object werden, und anſtatt daſs im gemeinen Wiſſen das Wiſſen ſelbſt (der Act des Wiſſens) über dem Object verſchwindet, wird im transſcendentalen umgekehrt über dem Act des Wiſſens das Object als ſolches verſchwinden. Das transſcendentale Wiſſen iſt alſo ein Wiſſen des Wiſſens, inſofern es rein ſubjectiv iſt.

So gelangt z. B. von der Anſchauung nur das Objective zum gemeinen Bewuſstſein, das Anſchauen ſelbſt verliert ſich im Gegenſtand; indeſs die transſcendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Act des Anſchauens hindurch das Angeſchaute erblickt. — So iſt das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrſchen, aber ohne als Begriffe unterſchieden zu werden; indeſs das transſcendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Acts ſich bewuſst wird, zum Begriff des Begriffs ſich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Object der Handlung das Handeln ſelbſt vergeſſen; das Philoſophiren iſt auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, ſondern zugleich ein beſtändiges Selbſtanſchauen in dieſem Handeln.

Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muſs alſo überhaupt darin beſtehen, daſs in ihr, auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewuſstſeyn flieht, und abſolut nicht-objectiv iſt, zum Bewuſstſeyn gebracht, und objectiv wird, kurz, in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Object-werden des Subjectiven.

Die transſcendentale Kunſt wird eben in der Fertigkeit beſtehen, ſich beſtändig in dieſer Duplicität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§. 3.

Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Vorläufig iſt dieſe Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erſt in der Wiſſenſchaft ſelbſt abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wiſſenſchaft zurück.

Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſey, vorausgeſetzt, daſs das Subjective in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde?

Es ist also nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Object macht.

Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muss die Transscendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle andere abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Princip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heisst nichts anders, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewissheit vermittelt ist.

Die Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Ueberzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. — Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurück versetzt, so findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Dass nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen ausser uns existire, sondern auch dass unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, dass an den Dingen nichts anders ist, als

was wir an ihnen vorſtellen. — Der Zwang in unſern objectiven Vorſtellungen wird daraus erklärt, daſs die Dinge unveränderlich beſtimmt, und durch dieſe Beſtimmtheit der Dinge mittelbar auch unſere Vorſtellungen beſtimmt ſeyen. Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden? — Da auf der Annahme: daſs die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daſs wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und des Erſcheinens?) — ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.

B. Die zweyte eben ſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daſs Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freyheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen, und objective Realität erlangen können.

Dieſe Ueberzeugung iſt der erſten entgegengeſetzt. Nach der erſten wird angenommen: die Gegenſtände ſeyen unveränderlich beſtimmt, und durch ſie unſere Vorſtellungen, nach der andern:

die Gegenstände seyen veränderlich, und zwar durch die Causalität von Vorstellungen in uns. Nach der ersten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorstellung, oder ein Bestimmtwerden der Vorstellung durch ein Objectives, nach der zweyten ein Uebergang aus der Welt der Vorstellung in die wirkliche, oder ein Bestimmtwerden des Objectiven durch eine (frey entworfene) Vorstellung in uns statt.

Durch diese zweyte Ueberzeugung ist ein zweytes Problem bestimmt, dieses: wie durch ein bloss Gedachtes ein Objectives veränderlich sey, so, dass es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme?

Da auf jener Voraussetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe practische Philosophie.

C. Aber mit diesen beyden Problemen sehen wir uns in einen Widerspruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrschaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie ist aber eine solche denkbar, wenn (nach A) die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objectiven ist? — Umgekehrt, ist die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unsere Vorstellung sich richten muss (nach A), so ist unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten

könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewiſsheit geht uns die practiſche, über der practiſchen die theoretiſche verloren; es iſt unmöglich, daſs zugleich in unſerem Erkenntniſs Wahrheit, und in unſerem Wollen Realität ſey.

Dieſer Widerſpruch muſs aufgelöſt werden, wenn es überhaupt eine Philoſophie giebt, — und die Auflöſung dieſes Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden? iſt nicht die erſte, aber die höchſte Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie.

Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſes Problem weder in der theoretiſchen, noch in der practiſchen Philoſophie aufgelöſt werden kann, ſondern in einer höhern, die das verbindende Mittelglied beyder, und weder theoretiſch, noch practiſch, ſondern beydes zugleich iſt.

Wie zugleich die objective Welt nach Vorſtellungen in uns, und Vorſtellungen in uns nach der objectiven Welt ſich bequemen, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht zwiſchen den beyden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbeſtimmte Harmonie exiſtirt. Dieſe vorherbeſtimmte Harmonie aber iſt ſelbſt nicht denkbar, wenn nicht die

Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äufsert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine productive Thätigkeit, welche im Wollen sich äufsert; alles freye Handeln ist productiv, nur mit Bewufstseyn productiv. Setzt man nun, da beyde Thätigkeiten doch nur im Princip Eine seyn sollen, dafs dieselbe Thätigkeit, welche im freyen Handeln mit Bewufstseyn productiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewufstseyn productiv sey, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, diefs alles verhalte sich wirklich so, so wird jene ursprüngliche Identität der im Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äufsert, in den Producten der ersten sich darstellen, und diese Producte werden erscheinen müfsen als Producte einer zugleich bewufsten und bewufstlosen Thätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Producten wird, als ein mit Bewufstseyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Product des blindesten Mechanismus erscheinen müfsen; sie ist zweckmäfsig, ohne zweckmäfsig erklärbar zu seyn. — Die Philosophie der Naturzwecke, oder die Teleologie ist also jener

Vereinigungs-Punkt der theoretischen und practischen Philosophie.

D. Es ist bisher nur überhaupt die Identität der bewusstlosen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewussten, die im Wollen sich äussert, postulirt worden, ohne dass entschieden wäre, wohin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns?

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Princip zurückkehrt. — Die Transscendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene Identität — die höchste Auflösung ihres ganzen Problems — in ihrem Princip, (im Ich) nachweisen könnte.

Es wird also postulirt, dass im Subjectiven, im Bewusstseyn selbst, jene zugleich bewusste und bewusstlose Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine solche Thätigkeit ist allein die ästhetische, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Product einer solchen. Die idealische Welt der Kunst, und die reelle der Objecte sind also Producte einer und derselben Thätigkeit; das Zusammentreffen beyder, (der bewussten und der bewusstlosen) ohne Bewusstseyn, giebt die wirkliche, mit Bewusstseyn die ästhetische Welt.

Die objective Welt ist nur die urſprüngliche, noch bewuſstloſe Poëſie des Geiſtes; das allgemeine Organon der Philoſophie — und der Schluſsſtein ihres ganzen Gewölbes — die Philoſophie der Kunſt.

§. 4.

Organ der Transſcendental-Philoſophie.

1) Das einzig unmittelbare Object der transſcendentalen Betrachtung iſt das Subjective (§. 2.); das einzige Organ dieſer Art zu philoſophiren alſo der innere Sinn, und ihr Object von der Art, daſs es nicht einmal ſo, wie das der Mathematik, Object der äuſsern Anſchauung werden kann. — Das Object der Mathematik iſt freilich ſo wenig auſserhalb des Wiſſens vorhanden, als das der Philoſophie. Das ganze Daſeyn der Mathematik beruht auf der Anſchauung, ſie exiſtirt alſo auch nur in der Anſchauung, aber dieſe Anſchauung ſelbſt iſt eine äuſsere. Dazu kommt, daſs es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anſchauung (der Conſtruction) ſelbſt, ſondern nur mit dem Conſtruirten zu thun hat, was ſich allerdings äuſserlich darſtellen läſst, indeſs der Philoſoph lediglich auf den Act der Conſtruction ſelbſt ſieht, der ein abſolut innerer iſt.

2) Noch mehr, die Objecte des Transſcendental-Philoſophen exiſtiren gar nicht, als in ſo fern ſie frei producirt werden. — Zu dieſer Production kann man nicht nöthigen, ſo wie man etwa durch die äuſsere Verzeichnung einer mathematiſchen Figur nöthigen kann, dieſelbe innerlich anzuſchauen. Gleichwohl beruht ebenſo, wie die Exiſtenz einer mathematiſchen Figur auf dem äuſsern Sinn beruht, die ganze Realität eines philoſophiſchen Begriffs einzig auf dem innern Sinn. Das ganze Object dieſer Philoſophie iſt kein anders, als das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen. Dieſes Handeln iſt nur zu begreifen durch eigene unmittelbare innere Anſchauung, und dieſe iſt wieder nur durch Production möglich. Aber nicht genug. Im Philoſophiren iſt man nicht blos das Object, ſondern immer zugleich das Subject der Betrachtung. Zum Verſtehen der Philoſophie ſind alſo zwei Bedingungen erforderlich, erſtens, daſs man in einer beſtändigen innern Thätigkeit, in einem beſtändigen Produciren jener urſprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, daſs man in beſtändiger Reflexion auf dieſes Produciren begriffen, mit einem Wort, daſs man immer zugleich das Angeſchaute (producirende) und das Anſchauende ſey.

3) Durch dieſe beſtändige Duplicität des Producirens und Anſchauens ſoll Object werden, was ſonſt durch nichts reflectirt wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewie-

ſen werden, daſs dieſes Reflectirtwerden des abſolut unbewuſsten und nichtobjectiven, nur durch einen äſthetiſchen Act der Einbildungskraft möglich iſt. Indeſs iſt aus dem, was ſchon hier bewieſen worden iſt, ſo viel offenbar, daſs alle Philoſophie productiv iſt. Die Philoſophie beruht alſo eben ſo gut, wie die Kunſt, auf dem productiven Vermögen, und der Unterſchied beyder blos auf der verſchiedenen Richtung der productiven Kraft. Denn anſtatt daſs die Production in der Kunſt nach auſsen ſich richtet, um das unbewuſste durch Producte zu reflectiren, richtet ſich die philoſophiſche Production unmittelbar nach innen, um es in intellectueller Anſchauung zu reflectiren. — Der eigentliche Sinn, mit dem dieſe Art der Philoſophie aufgefaſst werden muſs, iſt alſo der äſthetiſche, und eben darum die Philoſophie der Kunſt das wahre Organon der Philoſophie. (§. 3.)

Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poëſie, welche uns in eine idealiſche Welt verſetzt, und die Philoſophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verſchwinden läſst. — Man ſieht nicht ein, warum der Sinn für Philoſophie eben allgemeiner verbreitet ſeyn ſollte, als der für Poëſie, beſonders unter der Claſse von Menſchen, die, ſey es durch Gedächtnis-Werk, (nichts tödtet unmittelbarer das productive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende, Speculation das äſthetiſche Organ völlig verloren haben.

4) Es ist unnöthig, sich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitssinn, von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig seyn könne, der die gewissestc (daſs Dinge auſser uns sind) in Anspruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, vollkommen erklärt zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, daſs wahr sey, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, daſs die objective Welt nur zu den nothwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewuſstseyn, (das Ich bin,) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Nothwendigkeit der seinigen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es nothwendig, nicht nur, daſs das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des nothwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, daſs gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, daſs, was blos in unserem

Anſchauen Realität hat, uns als etwas auſser uns vorhandenes reflectirt wird.

Wie die Naturwiſſenſchaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem ſie die Naturgeſetze zu Geſetzen der Intelligenz vergeiſtigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt, (§. 1.) ſo die Transſcendental-Philoſophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daſs ſie die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen materialiſirt, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erster Hauptabschnitt.

Vom Princip des transscendentalen Idealismus.

Erster Abschnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Princips des Wissens.

1. Es wird indess als Hypothese angenommen, dass in unserem Wissen überhaupt Realität sey, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seyen? — Ob in unserem Wissen wirklich Realität sey, wird davon abhangen, ob diese erst abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen.

Wenn alles Wissen auf der Uebereinstimmung eines Objectiven und Subjectiven beruht (Einl. §. 1.) so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr sind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die blosse Zusammenstimmung eines Subjectiven mit einem Subjectiven begründet kein eigent-

liches Wissen. Und umgekehrt, das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein Vermitteltes seyn kann.

Es muss also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.

2) Es wird als Hypothese angenommen, in unserem Wissen sey ein System, das heisst, es sey ein Ganzes, was sich selbst trägt, und in sich selbst zusammenstimmt. — Der Skeptiker läugnet diese Voraussetzung, wie die erste, und sie ist, wie jene, nur durch die That selbst zu beweisen. — Was wär es denn, wenn auch unser Wissen, ja wenn unsere ganze Natur in sich selbst widersprechend wäre? — Also nur angenommen, unser Wissen sey ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriss das System der Philosophie seyn soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System, (wie z. B. das des Weltbaues), den Grund seines Bestehens in sich selbst haben muss, so muss, wenn es ein System des Wissens giebt, das Princip desselben innerhalb des Wissens selbst liegen.

3) Dieses Princip kann nur Eines

ſeyn. Denn alle Wahrheit iſt ſich abſolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrſcheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr iſt, iſt gleich wahr. — Daſs aber die Wahrheit aller Sätze des Wiſſens eine abſolut gleiche ſey, iſt unmöglich, wenn ſie ihre Wahrheit von verſchiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muſs alſo nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wiſſen ſeyn.

4) Dieſes Princip iſt mittelbar oder indirect Princip jeder Wiſſenſchaft, aber unmittelbar und direct nur Princip der Wiſſenſchaft alles Wiſſens, oder der Transſcendental-Philoſophie.

Durch die Aufgabe, eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, d. h. eine ſolche, welche das Subjective zum Erſten und Höchſten macht, aufzuſtellen, wird man alſo unmittelbar auf ein höchſtes Princip alles Wiſſens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein ſolches abſolut höchſtes Princip des Wiſſens ſind ſchon durch den Begriff der Transſcendental-Philoſophie abgeſchnitten. Alle entſpringen nur daher, daſs man die Beſchränktheit der erſten Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft überſieht, welche gleich anfangs von allem Objectiven abſtrahirt, und nur das Subjective im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Princip des Seyns, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Princip des Wissens.

Nun ist aber offenbar, daſs wenn es nicht eine absolute Gränze des Wissens — etwas gäbe, das uns, selbst ohne daſs wir uns seiner bewuſst sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, indem wir wissen, nicht einmal zum Object wird, ebendeſswegen, weil es Princip alles Wissens ist — daſs es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transscendental-Philosoph fragt nicht, welcher letzte Grund unsers Wissens mag auſser demselben liegen, sondern, was ist das Letzte in unserem Wissen selbst, über das wir nicht hinauskönnen? — Er sucht das Princip des Wissens innerhalb des Wissens; (es ist also selbst etwas, das gewuſst werden kann).

Die Behauptung, es giebt ein höchstes Princip des Wissens, ist nicht wie die, es giebt ein absolutes Princip des Seyns, eine positive, sondern eine negative, einschränkende Behauptung, in der nur so viel liegt: es giebt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist.

Da der Transſcendental-Philoſoph (Einl. §. 1.) überall nur das Subjective ſich zum Object macht, ſo behauptet er auch nur, daſs es ſubjectiv, das heiſst, daſs es für uns irgend ein erſtes Wiſſen gebe: ob es abſtrahirt von uns, jenſeits dieſes erſten Wiſſens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerſt gar nicht, und darüber muſs die Folge entſcheiden.

Dieſes erſte Wiſſen iſt für uns nun ohne Zweifel das Wiſſen von uns ſelbſt, oder das Selbſtbewuſstſeyn. Wenn der Idealiſt dieſes Wiſſen zum Princip der Philoſophie macht, ſo iſt dieſs der Beſchränktheit ſeiner ganzen Aufgabe gemäſs, die auſser dem Subjectiven des Wiſſens nichts zum Object hat. — Daſs das Selbſtbewuſstſeyn der feſte Punkt ſey, an den für uns alles geknüpft iſt, bedarf keines Beweiſes. — Daſs nun aber dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines höhern Seyns — (vielleicht eines höhern Bewuſstſeyns, und dieſes eines noch höhern, und ſo ins unendliche fort ſeyn könne) — mit Einem Wort, daſs auch das Selbſtbewuſstſeyn noch etwas überhaupt Erklärbares ſeyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wiſſen können, weil eben durch das Selbſtbewuſstſeyn die ganze Syntheſis unſers Wiſſens erſt gemacht wird — geht uns als Transſcendental-Philoſophen nichts an; denn das Selbſtbewuſstſeyn iſt uns nicht eine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und zwar die höchſte und äuſserſte, die es überhaupt für uns giebt.

Es läſst ſich ſogar, um noch weiter zu gehen, beweiſen, und iſt zum Theil ſchon oben (Einl. §. 1.) bewieſen worden, daſs ſelbſt, wenn das Objective willkührlich als das Erſte geſetzt wird, wir doch nie über das Selbſtbewuſstſeyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unſern Erklärungen entweder in's Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müſsen die Reihe willkührlich abbrechen, dadurch, daſs wir ein Abſolutes, das von ſich ſelbſt die Urſache und die Wirkung — Subject und Object — iſt, und da dieſs urſprünglich nur durch Selbſtbewuſstſeyn möglich iſt, — dadurch, daſs wir wieder ein Selbſtbewuſstſeyn als Erſtes ſetzen; dieſs geſchieht in der Naturwiſſenſchaft, für welche das Seyn eben ſo wenig urſprünglich iſt, wie für die Transſcendental-Philoſophie, (ſ. den Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie S. 5.), und welche das einzig Reelle in ein Abſolutes ſetzt, das von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt — in die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, und die in der höchſten Potenz wieder nichts anders als Selbſtbewuſstſeyn iſt.

Der Dogmatismus, dem das Seyn das Urſprüngliche iſt, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regreſſus erklären; denn die Reihe von Urſachen und Wirkungen, an welchen ſeine Erklärung fortläuft, könnte nur durch Etwas, was zugleich Urſache und Wirkung von ſich iſt, ge-

schlossen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwissenschaft verwandelt, welche selbst wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transscendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der consequente Dogmatismus existirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als Naturwissenschaft fortdauren, deren letztes Resultat wieder Princip der Transscendental-Philosophie wird.)

Aus dem allem ist offenbar, dass das Selbstbewusstseyn den ganzen auch in's Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgränzt, und in jeder Richtung das Höchste bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räsonnement verständlich und evident finden.

Es ist mir vorerst blos darum zu thun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen, und innerhalb des Wissens selbst dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. — Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen von mir selbst. — Da ich mein Wissen nur in sich selbst begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewusstseyns), der, wenn es einen solchen giebt, nothwendig auss-

ſerhalb des Wiſſens liegen muſs. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbſt zugegeben, daſs dieſes Selbſtbewuſstſeyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freylich keine Philoſophie begreiflich machen kann, ſo iſt es für mich jetzt keine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und nur in dieſer Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, die mich in's Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchlieſst, wird es mir ein Selbſtſtändiges, und zum abſoluten Princip, — nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens, da alles Wiſſen, (nicht nur das meinige,) davon ausgehen muſs. — Daſs das Wiſſen überhaupt, daſs insbeſondere dieſes erſte Wiſſen abhängig ſey von einer von ihm unabhängigen Exiſtenz, hat noch kein Dogmatiker bewieſen. Es iſt bis jetzt eben ſo möglich, daſs alle Exiſtenz nur die Modification eines Wiſſens, als daſs alles Wiſſen nur die Modification einer Exiſtenz iſt. — Jedoch davon ganz abſtrahirt, ganz abgeſehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Exiſtenz, das Wiſſen blos das Accidens der Exiſtenz iſt — für unſere Wiſſenſchaft wird das Wiſſen eben dadurch ſelbſtſtändig, daſs wir daſſelbe blos, ſo wie es in ſich ſelbſt begründet, d. h. inſofern es blos ſubjectiv iſt, in Betrachtung ziehen.

Ob es absolut selbstständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird; ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einschränken, nur nicht willkührlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens ausser dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, dass die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sey.

Allein was Philosophie sey, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst seyn kann. Dass die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sey, kann nur durch die That selbst beantwortet werden, dadurch, dass man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.

Wir behaupten indess, mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil be-

hauptet, was man bisher unter Philoſophie verſtanden, ſey nur als Wiſſenſchaft des Wiſſens möglich, und habe nicht das Seyn, ſondern das Wiſſen zum Object; ihr Princip könne alſo auch nicht ein Princip des Seyns, ſondern nur ein Princip des Wiſſens ſeyn. — Ob, vom Wiſſen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerſt nur zum Behuf unſerer Wiſſenſchaft als ſelbſtſtändig angenommenen Wiſſen alles Objective abzuleiten, und jenes dadurch zur abſoluten Selbſtſtändigkeit zu erheben, ob uns dieſs ſicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengeſetzte Verſuch, aus dem als ſelbſtſtändig angenommenen Seyn ein Wiſſen hervorzubringen, darüber muſs die Folge entſcheiden.

5) Durch die erſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft, zu verſuchen, ob vom Wiſſen, als ſolchem, (inſofern es Act iſt), ein Uebergang zum Objectiven in ihm, (das kein Act, ſondern ein Seyn, ein Beſtehen iſt), gefunden werden könne, durch dieſe Aufgabe ſchon iſt das Wiſſen als ſelbſtſtändig geſetzt; und gegen die Aufgabe ſelbſt iſt vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch dieſe Aufgabe ſelbſt iſt alſo zugleich geſetzt, daſs das Wiſſen ein abſolutes Princip in ſich ſelbſt habe, und dieſes innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegende Princip, ſoll zugleich Princip der Transſcendental-Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn.

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter bestimmter Form. Soll also durch jenes Princip das ganze System der Wissenschaft begründet seyn, so muss es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die systematische nennt. — Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Object hat.

Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muss durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. — Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft seyn, und so in's Unendliche fort. — Es fragt sich, wie dieser Cirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sey?

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Cirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im Wissen selbst (dem Object der Wissenschaft) ur-

sprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, dass der ursprüngliche Inhalt des Wissens die ursprüngliche Form, und umgekehrt, die ursprüngliche Form des Wissens den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beyde wechselseitig durch einander bedingt sind. — Zu diesem Behuf also müsste in der Intelligenz selbst ein Punct gefunden werden, wo durch Einen und denselben untheilbaren Act des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. — Die Aufgabe, diesen Punct zu finden, müsste identisch seyn mit der: das Princip alles Wissens zu finden.

Das Princip der Philosophie muss also ein solches seyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht Eines das andere, sondern beyde wechselseitig sich voraussetzen. — Gegen ein erstes Princip der Philosophie ist unter andern auch auf folgende Weise argumentirt worden. Das Princip der Philosophie muss sich in einem Grundsatz ausdrücken lassen: dieser Grundsatz soll ohne Zweifel kein blos formeller, sondern ein materieller seyn. Nun steht aber jeder Satz, sein Inhalt sey, welcher er wolle, unter den Gesetzen der Logik. Also setzt jeder materielle Grundsatz, blos dadurch, dass er ein solcher ist, höhere Grundsätze, die der Logik, voraus. — Es fehlt zu dieser Argumentation nichts, als dass man sie umkehre. Man denke sich irgend

einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist blos die Form der Identität zwischen A und A, aber woher kommt mir denn A selbst? Wenn A ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höhern beantwortet werden. Die Analysis A = A setzt die Synthesis A voraus. Also ist offenbar, dass kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Cirkel, dass jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments ist also die der Grundsätze der Logik als unbedingter, das heisst, von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze blos dadurch, dass wir, was in den andern blos Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf wissenschaftliche Art, so kann sie nur durch Abstraction von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als

Grundſätze hinwiederum ſelbſt ſchon die logiſche Form vorausſetzen, ſo müſsen ſie von der Art ſeyn, daſs in ihnen beydes, Form und Gehalt, wechſelſeitig ſich bedingt, und herbeyführt.

Nun kann aber doch dieſe Abſtraction nicht eher gemacht werden, als dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens aufgeſtellt ſind, die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt zu Stande gebracht iſt. Dieſer neue Cirkel, daſs die Wiſſenſchaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Geſetzen der Logik zu Stande gebracht werden ſoll, findet dieſelbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchſten Grundſätzen des Wiſſens Form und Gehalt durch einander bedingt ſind, ſo muſs die Wiſſenſchaft des Wiſſens zugleich das Geſetz und die vollkommenſte Ausübung der wiſſenſchaftlichen Form, und der Form ſowohl, als dem Gehalt nach abſolut autonomiſch ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Deduction des Princips ſelbſt.

Wir ſprechen von einer Deduction des höchſten Princips. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, das Princip aus einem höhern abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis ſeines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieſes Princips, oder darauf gehen, zu beweiſen, es ſey

das höchste und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen.

Diese Deduction kann auf sehr verschiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem sie die leichteste ist, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarsten sehen läst.

1) Daſs überhaupt ein Wissen möglich sey — nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern irgend eines, wenigstens ein Wissen des Nichtwissens, giebt selbst der Skeptiker zu. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wissen. (Daſs irgend etwas in unserem Wissen seyn müſse, was wir nicht wieder aus etwas höherem wissen, ist schon im vorhergehenden Abschnitt bewiesen.)

Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse?

2) Unbedingt weiſs ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjective, nicht durch ein Objectives bedingt ist. — Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in identischen Sätzen ausgedrückt ist, sey allein durch das Subjective bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird

ganz von dem Inhalt des Subjects A abſtrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der Realität des Subjects abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, blos inſofern es in uns geſetzt, von uns vorgeſtellt wird; ob dieſer Vorſtellung etwas auſser uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiſs, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich exiſtirendes, oder blos eingebildetes, oder ſelbſt unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel: indem ich A denke, denke ich nichts anders, als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo blos durch mein Denken (das Subjective) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es iſt unbedingt.

3) Aber in allem Wiſſen wird ein Objectives gedacht als zuſammentreffend mit dem Subjectiven. In dem Satz A = A aber iſt kein ſolches Zuſammentreffen. Alles urſprüngliche Wiſſen geht alſo über die Identität des Denkens hinaus, und der Satz A = A muſs ſelbſt ein ſolches Wiſſen vorausſetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freylich als A, aber wie komme ich denn dazu, A zu denken; iſt es ein frey entworfener Begriff, ſo begründet er kein Wiſſen; iſt es ein mit dem Gefühl der Nothwendigkeit entſtandener Begriff, ſo muſs er objective Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subject und

Prädicat nicht blos durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verschiednes vermittelt sind, synthetische heissen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen, und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen, d. h. ein solches, das sein Object ausser sich hat.

4) Nun sind aber synthetische Sätze nicht unbedingt — durch sich selbst gewiss, denn diess sind nur identische oder analytische (c). Soll also in synthetischen Sätzen — und dadurch in unserem ganzen Wissen — Gewissheit seyn, so müssen sie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewisses, das heisst, auf die Identität des Denkens überhaupt, was sich aber widerspricht.

5) Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, dass irgend ein Punct gefunden würde, worinn das Identische und Synthetische Eins ist, oder, irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch, und indem er synthetisch, zugleich identisch ist.

Wie wir in Ansehung solcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objectives mit einem Subjectiven zusammentrifft — (und diess geschieht in jedem synthetischen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräsentirt hier immer das Subjective, das

Subject das Objective,) zur Gewiſsheit gelangen können, iſt nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas abſolut wahr iſt. Denn gäbe es in unſerem Wiſſen einen unendlichen Regreſſus von Princip auf Princip, ſo müſsten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewiſsheit des Satzes) zu gelangen, bewuſstlos wenigſtens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt iſt. Iſt die Reihe wirklich unendlich, ſo kann ſie auf keine Art durchlaufen werden. Iſt ſie nicht unendlich, ſo giebt es etwas Abſolutwahres. — Giebt es ein ſolches, ſo muſs unſer ganzes Wiſſen, und jede einzelne Wahrheit in unſerem Wiſſen verflochten ſeyn mit jener abſoluten Gewiſsheit; das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieſes dunkle Gefühl ſoll durch die Philoſophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, daſs jener Zuſammenhang, und die Hauptzwiſchenglieder deſſelben aufgezeigt werden.

b) Jenes Abſolutwahre kann nur ein identiſches Wiſſen ſeyn; da nun aber alles wahre Wiſſen ein ſynthetiſches iſt, ſo muſs jenes Abſolutwahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein Abſolutwahres giebt, ſo muſs es auch einen Punct geben, wo unmittelbar aus dem

identischen Wissen das synthetische, und aus dem synthetischen das identische entspringt.

6) Um die Aufgabe, einen solchen Punct zu finden, auflösen zu können, müssen wir ohne Zweifel in den Gegensatz zwischen identischen und synthetischen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe mit einander verglichen, d. h. sie werden einander entweder gleich oder ungleich gesetzt. Im identischen Satze nun wird blos das Denken mit sich selbst verglichen. — Der synthetische Satz hingegen geht hinaus über das blosse Denken; dadurch, dass ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, das Prädicat kommt zum Subject hinzu; der Gegenstand ist also hier nicht blos bestimmt durch sein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell ist eben, was durch das blosse Denken nicht erschaffen werden kann.

Wenn nun ein identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heisst die Aufgabe: einen Punct zu finden, wo das identische Wissen zugleich synthetisch ist, so viel, als: einen Punct finden, in welchem das Object und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind.

Daſs dieſe Aufgabe mit der: ein Princip alles Wiſſens zu finden, identiſch iſt, läſst ſich noch kürzer ſo darthun. — Wie Vorſtellung und Gegenſtand übereinſtimmen können iſt, ſchlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wiſſen ſelbſt ein Punct iſt, wo beide urſprünglich Eins — oder wo die vollkommenſte Identität des Seyns und des Vorſtellens iſt.

7) Da nun die Vorſtellung das Subjective, das Seyn aber das Objective iſt, ſo heiſst die Aufgabe auf's genauſte beſtimmt ſo viel: den Punct zu finden, wo Subject und Object unvermittelt Eines ſind.

8) Durch dieſe immer nähere Einſchränkung der Aufgabe iſt ſie nun auch ſo gut als gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da exiſtiren, wo das Vorgeſtellte zugleich auch das Vorſtellende, das Angeſchaute auch das Anſchauende iſt. — Aber dieſe Identität des Vorgeſtellten mit dem Vorſtellenden iſt nur im Selbſtbewuſstſeyn; alſo iſt der geſuchte Punct im Selbſtbewuſstſeyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurückſehen auf den Grundſatz der Identität A = A, ſo finden wir, daſs wir

unmittelbar aus diesem unser Princip ableiten konnten. — In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen Denkact geschieht. Der Satz A = A setzt also ein Denken voraus, das unmittelbar sich selbst zum Object wird; aber ein solcher sich selbst zum Object werdender Denkact ist nur im Selbstbewuſstseyn. Wie man aus einem Satz der Logik blos als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber wie man durch Reflexion auf den Denkact in diesem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logischen Functionen des Urtheils Categorien und so aus jedem identischen Satz den Act des Selbstbewuſstseyns, finden könne.

b) Daſs im Selbstbewuſstseyn Subject und Object des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Act des Selbstbewuſstseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, daſs man zugleich diesen Act vornehme, und in diesem Act wieder auf sich reflectire. — Das Selbstbewuſstseyn ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird, und umgekehrt, dieser Act und kein anderer ist das Selbstbewuſstseyn. — Dieser Act ist eine absolut-freye Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. — Die Fertigkeit, sich in diesem Act anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden, und

in dieſer Unterſcheidung wieder als identiſch anzuerkennen, wird in der Folge beſtändig vorausgeſetzt.

c) Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ein Act, aber durch jeden Act kommt uns etwas zu Stande. — Jedes Denken iſt ein Act, und jedes beſtimmte Denken ein beſtimmter Act; aber durch jedes ſolches entſteht uns auch ein beſtimmter Begriff. Der Begriff iſt nichts anders, als der Act des Denkens ſelbſt, und abſtrahirt von dieſem Act iſt er nichts. Durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns muſs uns gleichfalls ein Begriff entſtehen, und dieſer iſt kein anderer, als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbſtbewuſstſeyn zum Object werde, entſteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich iſt nur der Begriff des Selbſtobjectwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Act des Selbſtbewuſstſeyns zu Stande, auſser dieſem Act iſt alſo das Ich nichts, ſeine ganze Realität beruht nur auf dieſem Act, und es iſt ſelbſt nichts, als dieſer Act. Das Ich kann alſo nur vorgeſtellt werden als Act überhaupt, und es iſt ſonſt nichts. —

Ob das äuſsere Object nichts von ſeinem Begriffe verſchiedenes, ob auch hier Begriff und Object Eines, iſt eine Frage, die erſt entſchieden werden muſs; daſs aber der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich

zum Object wird, und das Ich selbst (das Object) absolut Eins seyen, bedarf keines Beweises, da das Ich offenbar ausser diesem Act nichts ist, und überhaupt nur in diesem Act ist.

Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objects, des Erscheinens und Seyns, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich ist gar nicht vor jenem Act, wodurch das Denken sich selbst zum Object wird, es ist also selbst nichts anders, als das sich Object werdende Denken, und sonach absolut nichts ausser dem Denken. — Dass so vielen diese Identität des Gedachtwerdens und des Entstehens beym Ich verborgen bleibt, hat allein darinn seinen Grund, dass sie weder den Act des Selbstbewusstseyns mit Freyheit vollziehen, noch in diesem Act auf das in demselben entstehende reflectiren können. — Was das erste betrifft, so ist zu bemerken, dass wir das Selbstbewusstseyn, als Act wohl unterscheiden vom blos empirischen Bewusstseyn; was wir insgemein Bewusstseyn nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objecten fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also blos empirischer Act, indem ich dadurch freilich meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewusst bin. — Der Act aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewusst werde, und die-

ſes Bewuſstſeyn heiſst im Gegenſatz gegen jenes, reines Bewuſstſeyn, oder Selbſtbewuſstſeyn κατ' ἐξοχ.

Die Geneſis dieſer beiden Arten von Bewuſstſeyn läſst ſich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlaſſe ſich ganz der unwillkührlichen Succeſſion der Vorſtellungen, ſo werden dieſe Vorſtellungen, ſo mannichfaltig und verſchieden ſie ſeyn mögen, doch als zu Einem identiſchen Subject gehörig erſcheinen. Reflectire ich auf dieſe Identität des Subjects in den Vorſtellungen, ſo entſteht mir der Satz: Ich denke. Dieſes Ich denke iſt es, was alle Vorſtellungen begleitet, und die Continuität des Bewuſstſeyns zwiſchen ihnen unterhält. — Macht man aber von allem Vorſtellen ſich frey, um ſeiner urſprünglich bewuſst zu werden, ſo entſteht — nicht der Satz: Ich denke, ſondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz iſt. In dem Satz: Ich denke, liegt ſchon der Ausdruck einer Beſtimmung, oder Affection des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen iſt ein unendlicher Satz, weil es ein Satz iſt, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deswegen die Poſition einer Unendlichkeit möglicher Prädicate iſt.

e) Das Ich iſt nichts von ſeinem Denken Verſchiedenes, das Denken des Ichs und das Ich ſelbſt ſind abſolut Eins; das Ich alſo überhaupt nichts auſser dem Denken, alſo auch kein Ding, keine Sache,

fondern das ins Unendliche fort nichtobjective. Diefs ift fo zu verftehen. Das Ich ift allerdings Object, aber nur für fich felbft, es ift alfo nicht urfprünglich in der Welt der Objecte, es wird erft zum Object, dadurch dafs es fich felbft zum Object macht, und es wird Object nicht für etwas äufseres, fondern immer nur für fich felbft. —

Alles andere, was nicht Ich ift, ift urfprünglich Object, ebendefswegen nicht Object für fich felbft, fondern für ein Anfchauendes aufser ihm. Das urfprünglich Objective ift immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch fein Selbfterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heifst eben defswegen felbftlos, weil fie kein Innres hat, und ein nur in fremder Anfchauung begriffenes ift.

f) Ift das Ich kein Ding, keine Sache, fo kann man auch nach keinem Prädicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben diefes, dafs es kein Ding ift. Der Charakter des Ichs liegt eben darinn, dafs es kein anderes Prädicat hat, als das des Selbftbewufstfeyns.

Daffelbe Refultat läfst fich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchftes Princip des Wiffens ift, kann feinen Erkenntnifsgrund nicht wieder in etwas höherem haben. Es mufs alfo auch für uns fein *principium effendi* und *cognofcendi* Eins feyn und in Eins zufammenfallen,

Ebendefswegen kann diefes Unbedingte nicht in irgend einem Ding gefucht werden, denn was Object ift, ift auch urfprünglich Object des Wiffens, anftatt dafs das, was Princip alles Wiffens ift, gar nicht urfprünglich, oder an fich, fondern nur durch einen befondern Act der Freiheit Object des Wiffens werden kann.

Das Unbedingte kann alfo in der Welt der Objecte überhaupt nicht gefucht werden, (daher felbft für die Naturwiffenfchaft das rein Objective, die Materie nichts urfprüngliches, fondern ebenfogut Schein ift, als für die Transfcendental-Philofophie).

Unbedingt heifst, was fchlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erfte Problem der Philofophie läfst fich alfo auch fo ausdrücken: etwas zu finden, was fchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein folches ift nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ift, was an fich nichtobjectiv ift.

g) Wenn nun das Ich fchlechterdings kein Object — kein Ding ift, fo fcheint es fchwer, zu erklären, wie denn überhaupt ein Wiffen von ihm möglich fey, oder welche Art des Wiffens wir vor ihm haben.

Das Ich ift reiner Act, reines Thun, was fchlechthin nichtobjectiv feyn mufs im Wiffen,

eben deſswegen, weil es **Princip** alles Wiſſens iſt. Soll es alſo Object des Wiſſens werden, ſo muſs dieſs durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen. Dieſes Wiſſen muſs

a) ein abſolut-freyes ſeyn. ebendeſswegen, weil alles andere Wiſſen **nicht frey** iſt, alſo ein Wiſſen, wozu nicht Beweiſe, Schlüſse überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, alſo überhaupt ein Anſchauen;

b) ein Wiſſen, deſſen Object nicht von ihm **unabhängig** iſt, alſo ein **Wiſſen, das zugleich ein Produciren ſeines Objects** iſt — eine Anſchauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und daſſelbe iſt.

Eine ſolche Anſchauung wird im Gegenſatz gegen die ſinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erſcheint, wo alſo das **Anſchauen ſelbſt** vom Angeſchauten verſchieden iſt, **intellectuelle Anſchauung** genannt.

Eine ſolche Anſchauung iſt das **Ich**, weil **durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt** das **Ich ſelbſt** (das Object) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Object) nichts anders iſt, als eben **das Wiſſen von ſich ſelbſt**, ſo entſteht das

Ich eben nur dadurch, daſs es von ſich weiſs; das Ich ſelbſt alſo iſt ein Wiſſen, das zugleich ſich ſelbſt (als Object) producirt.

Die intellectuelle Anſchauung iſt das Organ alles transſcendentalen Denkens. Denn das transſcendentale Denken geht eben darauf, ſich durch Freyheit zum Object zu machen, was ſonſt nicht Object iſt; es ſetzt ein Vermögen voraus, gewiſſe Handlungen des Geiſtes zugleich zu produciren, und anzuſchauen, ſo daſs das Produciren des Objects, und das Anſchauen ſelbſt abſolut Eines iſt, aber eben dieſes Vermögen iſt das Vermögen der intellectuellen Anſchauung.

Das transſcendentale Philoſophiren muſs alſo beſtändig begleitet ſeyn von der intellectuellen Anſchauung: alles vorgebliche Nichtverſtehen jenes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in ſeiner eigenen Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaſst werden muſs. Ohne dieſe Anſchauung hat das Philoſophiren ſelbſt kein Subſtrat, was das Denken trüge, und unterſtützte; jene Anſchauung iſt es, was im transſcendentalen Denken an die Stelle der objectiven Welt tritt und gleichſam den Flug der Speculation trägt. Das Ich ſelbſt iſt ein Object, das dadurch iſt, daſs es von ſich weiſs, d. h. es iſt ein beſtändiges intellectuelles Anſchauen: da dieſes ſich ſelbſt Producirende einziges Object der Transſcendental-Phi-

losophie ist, so ist die intellectuelle Anschauung für diese ebendas, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Constructionen nur verschiedene Arten und Weisen sind, jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellectuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Object habenden Producirens, d. h. der intellectuellen Anschauung sind. (Vergl. Fichte's Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.).

Warum unter dieser Anschauung etwas mysteriöses — ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn, verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als dass manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als dass sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich ist nichts anders, als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren, d. h. ein intellectuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellectuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstrirt, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Princip der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird. —

Seit Reinhold die wissenschaftliche Begründung der Philosophie sich zum Zweck gesetzt hatte, war viel von einem ersten Grundsatz die Rede, von welchem die Philosophie ausgehen müsste, und unter welchem man insgemein einen Lehrsatz verstand, in welchem die ganze Philosophie involvirt seyn sollte. Allein es ist leicht einzusehen, dass die Transscendental-Philosophie von keinem Theorem ausgehen kann, schon darum, weil sie vom Subjectiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen besondern Act der Freyheit objectiv werden kann. Ein Theorem ist ein Satz, der auf ein Daseyn geht. Die Transscendental-Philosophie geht aber von keinem Daseyn, sondern von einem freyen Handeln aus, und ein solches kann nur postulirt werden. Jede Wissenschaft, die nicht empirisch ist, muss durch ihr erstes Princip schon allen Empirismus ausschliessen, d. h. ihr Object nicht als schon vorhanden voraussetzen, sondern es hervorbringen. So verfährt z. B. die Geometrie, indem sie nicht von Lehrsätzen sondern von Postulaten ausgeht. Dadurch, dass die ursprünglichste Construction in ihr postulirt, und dem Lehrling selbst überlassen wird, sie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbstconstruction gewiesen. — Ebenso die Transscendental-Philosophie. Ohne die transscendentale Denkart schon mitzubringen, muss man sie unverständlich finden. Es ist daher nothwendig, dass man sich gleich anfangs durch Freyheit in jene Denkart versetze, und diess geschieht mittelst

des freyen Acts, wodurch das Princip entſteht. Wenn Transſcendental-Philoſophie ihre Objecte überhaupt nicht vorausſetzt, ſo kann ſie am wenigſten ihr erſtes Object, das Princip vorausſetzen, ſie kann es als ein frey zu conſtruirendes nur poſtuliren, und ſo wie das Princip ihre eigene Conſtruction iſt, ſo ſind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wiſſenſchaft hat nur mit eigenen freien Conſtructionen zu thun.

Iſt das Princip der Philoſophie ein Poſtulat, ſo wird das Object dieſes Poſtulats die urſprünglichſte Conſtruction für den innern Sinn, d. h. das Ich, nicht inſofern es auf dieſe oder jene beſondere Weiſe beſtimmt iſt, ſondern das Ich überhaupt, als Produciren ſeiner ſelbſt ſeyn. Durch dieſe urſprüngliche Conſtruction, und in dieſer Conſtruction kommt nun allerdings etwas beſtimmtes zu Stande, wie durch jeden beſtimmten Act des Geiſtes etwas beſtimmtes zu Stande kommt. Aber das Product iſt auſser der Conſtruction ſchlechterdings nichts, es iſt überhaupt nur, indem es conſtruirt wird, und abſtrahirt von der Conſtruction ſo wenig, als die Linie des Geometers. — Auch dieſe Linie iſt nichts exiſtirendes, denn die Linie an der Tafel iſt ja nicht die Linie ſelbſt, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daſs ſie an die urſprüngliche Anſchauung der Linie ſelbſt gehalten wird.

Was das Ich ſey? iſt ebendeſswegen ſo wenig

demonſtrabel, als was die Linie ſey; man kann nur die Handlung beſchreiben, wodurch es entſteht. — Könnte die Linie demonſtrirt werden, ſo brauchte ſie nicht poſtulirt zu werden. Ebenſo iſt es mit jener transſcendentalen Linie des Producirens, welche in der Transſcendental-Philoſophie urſprünglich angeſchaut werden muſs, und aus welcher alle andere Conſtructionen der Wiſſenſchaft erſt hervorgehen.

Was das Ich ſey, erfährt man nur dadurch, daſs man es hervorbringt, denn im Ich allein iſt die Identität des Seyns und des Producirens urſprünglich. (Vergl. allgemeine Ueberſicht der philoſophiſchen Litteratur im neuen philoſ. J. 10tes Heft.)

i) Was uns durch den urſprünglichen Act der intellectuellen Anſchauung entſteht, kann in einem Grundſatz ausgedrückt werden, den man erſten Grundſatz der Philoſophie nennen kann. — Nun entſteht uns aber durch intellectuelle Anſchauung das Ich, inſofern es ſein eigen Product, Producirendes zugleich und Producirtes iſt. Dieſe Identität zwiſchen dem Ich, inſofern es das Producirendes iſt, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengeſetzte ſich gleich ſetzt, keineswegs ein identiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher iſt.

Durch den Satz Ich = Ich wird alſo der Satz

A = A in einen ſynthetiſchen verwandelt, und wir haben den Punct gefunden, wo das identiſche Wiſſen unmittelbar aus dem ſynthetiſchen, und das ſynthetiſche aus dem identiſchen entſpringt. Aber in dieſen Punct fällt auch (Abſchn. I). das Princip alles Wiſſens. In dem Satz Ich = Ich muſs alſo das Princip alles Wiſſens ausgedrückt ſeyn, weil eben dieſer Satz der **einzig mögliche** zugleich identiſche und ſynthetische iſt. —

Auf denſelben Punct konnte uns die bloſse Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A ſcheint allerdings identiſch, allein er könnte gar wohl auch ſynthetiſche Bedeutung haben, wenn nämlich das Eine A dem andern entgegengeſetzt wäre. Man müſste alſo an die Stelle von A einen Begriff ſubſtituiren, der eine **urſprüngliche Duplicität in der Identität** ausdrückte, und umgekehrt.

Ein ſolcher Begriff iſt der eines Objects, das zugleich ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ein ſolches iſt nur ein Object, **was von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung**, Producirendes und Product, Subject und Object iſt. — Der Begriff einer urſprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, iſt alſo nur der Begriff eines **Subject = Objects**, und ein ſolches kommt urſprünglich nur im Selbſtbewuſstſeyn vor. —

Die Naturwiſſenſchaft geht von der Natur, als dem zugleich Productiven und Producirten willkührlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Object des Wiſſens iſt jene Identität nur im unmittelbaren Selbſtbewuſstſeyn; in der höchſten Potenz des ſich-ſelbſt-Objectwerdens, in welche ſich der Transſcendental-Philoſoph gleich anfangs — nicht willkührlich, aber durch Freiheit verſetzt und die urſprüngliche Duplicität in der Natur iſt zuletzt ſelbſt nur daraus zu erklären, daſs die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wiſſens gemacht wird, daſs es zugleich Form und Gehalt des Wiſſens begründe. Denn der oberſte formale Grundſatz A = A iſt eben nur möglich durch den Act, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt iſt — durch den Act des ſich ſelbſt Object werdenden, mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens. Weit entfernt alſo, daſs der Satz Ich = Ich unter dem Grundſatz der Identität ſtünde, wird vielmehr dieſer durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, ſo könnte auch A nicht = A ſeyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz geſetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwiſchen dem Subject, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als Object geſetzt iſt, d. h. eine Gleichheit zwiſchen dem Ich als Subject und Object ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1) Der Widerſpruch, der durch die voranſtehende Deduction aufgelöſt iſt, war folgender: die Wiſſenſchaft des Wiſſens kann von nichts Objectivem ausgehen, denn ſie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven. Das Unbedingt-Gewiſſe kann alſo für ſie nur in dem abſolut Nichtobjectiven liegen, welches auch die Nichtobjectivität der identiſchen Sätze (als der einzig unbedingt gewiſſen) beweiſt. — Wie nun aber aus dieſem urſprünglich Nichtobjectiven ein Objectives entſpringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjective ein Ich wäre, d. h. ein Princip, das ſich ſelbſt Object wird. — Nur was nicht urſprünglich Object iſt, kann ſich ſelbſt zum Object machen, und dadurch Object werden. Aus dieſer urſprünglichen Duplicität in ihm ſelbſt entfaltet ſich für das Ich alles Objective, das in ſein Bewuſstſeyn kommt, und nur jene urſprüngliche Identität in der Duplicität iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt.

2) Ueber den Sprachgebrauch dieſer Philoſophie mögen einige Bemerkungen nöthig ſeyn.

Kant findet es in ſeiner Anthropologie merkwürdig, daſs dem Kind, ſobald es anfange, von ſich ſelbſt durch Ich zu ſprechen, eine neue Welt aufzugehen ſcheine. Es iſt dieſs in der That ſehr

natürlich; es ist die intellectuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich ebendadurch über die objective Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene. — Die Philosophie muss ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellectualität in sich befasst, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist ebendaraus zu ersehen, dass im Begriff des Ich etwas höheres, als der blosse Ausdruck der Individualität liegt, dass es der Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstseyn der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts Individuelles enthält. — Nur von dem Ich als Act des Selbstbewusstseyns überhaupt ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muss alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische — im empirischen Bewusstseyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewusstseyn auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, giebt das empirische, beide sind also blos durch ihre Schranken verschieden, hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. — Das reine Selbstbewusstseyn ist ein Act, der ausserhalb aller Zeit liegt, und alle

Zeit erst constituirt; das empirische Bewusstseyn ist das nur in der Zeit, und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich, oder eine Erscheinung sey — diese Frage ist an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich, noch Erscheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: Alles muss entweder Etwas seyn oder Nichts, u. s. w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegensatz gegen das blos Eingebildete bezeichnen, so muss das Ich wohl etwas Reelles seyn, da es Princip aller Realität ist. Aber ebenso klar ist, dass es ebendesswegen, weil es Princip aller Realität ist, nicht in demselben Sinne reell seyn kann, wie das, welchem blos abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, ist eine blos geliehene und nur der Wiederschein jener höhern. — Das Dilemm beym Lichte betrachtet, heisst also eden so viel, als: Alles ist entweder ein Ding oder Nichts; welches sogleich als falsch einleuchtet, da es allerdings einen höhern Begriff giebt, als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Thätigkeit.

Dieser Begriff muss wohl höher seyn, als der des Dings, da die Dinge selbst nur als Modificationen

einer auf verſchiedene Weiſe eingeſchränkten Thätigkeit zu begreifen ſind. — Das Seyn der Dinge beſteht wohl nicht in einer bloſsen Ruhe, oder Unthätigkeit. Denn ſelbſt alle Raumerfüllung iſt nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein beſtimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird. —

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, ſo erklärt ſich daraus das Paradoxon, daſs man vom Ich nicht ſagen kann, daſs es iſt. Man kann nämlich vom Ich nur deſswegen nicht ſagen, daſs es iſt, weil es das Seyn-ſelbſt iſt. — Der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbſtbewuſstſeyns, den wir Ich nennen, iſt das, was allen Dingen das Daſeyn giebt, was alſo ſelbſt keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, ſondern ſich ſelbſt tragend und unterſtützend, objectiv, als das ewige Werden, ſubjectiv als das unendliche Produciren erſcheint.

3) Ehe wir zur Aufſtellung des Syſtems ſelbſt ſchreiten, iſt es nicht unnütz, zu zeigen, wie das Princip zugleich theoretiſche und practiſche Philoſophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips ſich von ſelbſt verſteht.

Daſs das Princip Princip der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie zugleich ſey, iſt nicht mög-

lich, ohne dafs es felbft theoretifch und practifch zugleich fey. Da nun ein theoretifches Princip ein Lehrfatz, ein practifches aber ein Gebot ift, fo wird in der Mitte zwifchen beyden etwas liegen müfsen — und diefs ift das Poftulat, welches an die practifche Philofophie gränzt, weil es eine blofse Forderung ift, an die theoretifche, weil es eine rein theoretifche Conftruction fordert. — Woher das Poftulat feine zwingende Kraft entlehne, erklärt fich zugleich daraus, dafs es practifchen Forderungen verwandt ift. Die intellectuelle Anfchauung ift etwas, das man fordern und anmuthen kann; wer das Vermögen einer folchen nicht hat, follte es wenigftens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerkfam gefolgt ift, von felbft einfieht, ift, dafs der Anfang und das Ende diefer Philofophie Freyheit ift, das abfolut Indemonftrable, was fich nur durch fich felbft beweift. — Was in allen andern Syftemen der Freyheit den Untergang droht, wird in diefem Syftem aus ihr felbft abgeleitet. — Das Seyn ift in diefem Syftem nur die aufgehobene Freyheit. In einem Syftem, das das Seyn zum Erften und Höchften macht, mufs nicht nur das Wiffen die blofse Copie eines urfprünglichen Seyns, fondern auch alle Freyheit nur nothwendige Täufchung feyn, weil man das Princip nicht kennt, deffen Bewegungen ihre fcheinbaren Aeufserungen find.

Zweyter Hauptabſchnitt.

Allgemeine Deduction des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Der Idealismus iſt ſchon in unſerem erſten Grundſatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch ſein Gedachtwerden auch iſt, (denn es iſt nichts anders, als das Sichſelbſtdenken), ſo iſt der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anſtatt daſs der Satz A = A nur ſo viel ſagt: wenn A geſetzt iſt, iſt es ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Frage: iſt es denn geſetzt, iſt vom Ich gar nicht möglich. Iſt nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philoſophie, ſo kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieſes Satzes gleich iſt. Aber dieſer Satz ſagt nicht, daſs ich für irgend etwas auſser mir, ſondern nur, daſs ich für mich ſelbſt bin. Alſo wird auch alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſeyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinſte Beweis der allgemeinen

Idealität des Willens ist also der in der Wissenschaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: Ich bin. Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der factische, der in einem System des transscendentalen Idealismus selbst dadurch geführt wird, dass man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da es nun hier nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus zu thun ist, so können wir auch von der Wissenschaftsehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Puncte aus, unsere Deduction des genannten Systems des Wissens anfangen zu können.

3) Wir würden sogleich zur Aufstellung der theoretischen und practischen Philosophie selbst gehen, wenn nicht diese Eintheilung selbst erst durch die Wissenschaftslehre deducirt werden müsste, welche ihrer Natur nach weder theoretisch noch practisch, sondern beides zugleich ist. Wir werden also vorerst den Beweis des nothwendigen Gegensatzes zwischen theoretischer und practischer Philosophie — den Beweis, dass sich beide wechselseitig voraussetzen, und keine ohne die andere möglich ist, führen müssen, wie ihn die Wissenschaftslehre führt, um auf diese allgemeine Principien das System beider selbst aufführen zu können. —

Der Beweis, dafs alles Wiffen aus dem Ich abgeleitet werden müfse, und dafs es keinen andern Grund der Realität des Wiffens gebe, läfst immer noch die Frage: wie denn das ganze Syftem des Wiffens, (z. B. die objective Welt mit allen ihren Beftimmungen, die Gefchichte u. f. w.) durch das Ich gefetzt fey, unbeantwortet. Es läfst fich auch dem hartnäckigften Dogmatiker demonftriren, dafs die Welt doch nur in Vorftellungen beftehe; die volle Ueberzeugung aber kommt erft dadurch, dafs man den Mechanismus ihres Entftehens aus dem innern Princip der geiftigen Thätigkeit vollftändig darlegt, denn es wird wohl Niemand feyn, der, wenn er fieht, wie die objective Welt mit allen ihren Beftimmungen ohne irgend eine äufsere Affection aus dem reinen Selbftbewufstfeyn fich entwickelt, noch eine von demfelben unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der mifsverftandenen Leibnitzifchen präftabilirten Harmonie ift. *) Aber ehe diefer Mechanismus felbft abgeleitet wird, entfteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen folchen Mechanismus überhaupt

*) Nach derfelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus fich felbft, aber doch exiftirt diefe zugleich unabhängig von den Vorftellungen; allein nach Leibnitz felbft befteht die Welt, infofern fie reell ift, felbft wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorftellkräften.

anzunehmen? Wir betrachten in dieſer Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wiſſen, daſs das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu ſetzen? Dieſe Beſtimmung muſs zum Begriff der Thätigkeit erſt hinzukommen. Daſs man ſich auf das Gefühl des Zwangs in unſerem theoretiſchen Wiſſen beruft, und dann ſo ſchlieſst: da das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, ſo iſt jene Gezwungenheit nur als blinde (mechaniſche) Thätigkeit zu begreifen, iſt als Berufung auf ein Factum in einer Wiſſenſchaft, wie die unſrige, nicht erlaubt; vielmehr muſs das Daſeyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs ſelbſt erſt deducirt werden; zudem ſetzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine urſprünglich freye Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine iſt. Und ſo iſt es auch. Die Freyheit iſt das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen iſt, und wir erblicken in der objectiven Welt nichts auſser uns Vorhandenes, ſondern nur die innere Beſchränktheit unſerer eigenen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt iſt nur Ausdruck einer gehemmten Freyheit. Es iſt alſo unſere freye Thätigkeit, die im Wiſſen gefeſſelt iſt. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeſchränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeſchränkte in uns wäre. Dieſe nothwendige Coëxiſtenz einer freyen aber begräntzten, und einer unbegräntzbaren Thätigkeit in einem und demſelben identiſchen Subject muſs, wenn ſie über-

haupt ist, **nothwendig** seyn, und diese Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der **höheren** Philosophie, welche theoretisch und practisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und practische zerfällt, so muss sich **allgemein** beweisen lassen, dass das Ich ursprünglich schon, und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freye) Thätigkeit seyn kann, ohne zugleich uneingeschränkte Thätigkeit zu seyn, und umgekehrt. Dieser Beweis muss der theoretischen und practischen Philosophie selbst vorangehen.

Dass dieser Beweis der nothwendigen Coëxistenz beyder Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transscendentalen Idealismus überhaupt sey, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

Der allgemeine Beweis des transscendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: **durch den Act des Selbstbewusstseyns wird das Ich sich selbst zum Object.**

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich ist überhaupt nur Object **für sich**

ſelbſt, alſo für nichts äuſseres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von auſsen, ſo müſste das Ich Object ſeyn für etwas äuſseres. Allein das Ich iſt für alles äuſsere nichts. Auf das Ich als Ich kann alſo nichts äuſseres einwirken.

2) Das Ich wird Object; alſo iſt es nicht urſprünglich Object. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchlieſsen.

a) Iſt das Ich nicht urſprünglich Object, ſo iſt es das Entgegengeſetzte des Objects. Nun iſt aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Object des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich nur Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objects wird der Begriff eines Begräntzten oder Beſchränkten gedacht. Alles Objective wird ebendadurch, daſs es Object wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objectivität, die durch das Selbſtbewuſstſeyn darein geſetzt wird,) unendlich — alſo unendliche Thätigkeit.

b) Iſt das Ich urſprünglich unendliche Thätigkeit, ſo iſt es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität auſser ihm, ſo wäre ſeine unendliche Thätigkeit urſprünglich eingeſchränkt.

c) Daſs dieſe urſprünglich unendliche Thätig-

keit (dieser Inbegriff aller Realität) Object für sich selbst, also endlich und begränzt werde, ist Bedingung des Selbstbewusstseyns. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sey? Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge dessen allein es niemals zum Product käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen, (um nicht nur Producirendes, sondern zugleich Producirtes zu seyn wie im Selbstbewusstseyn,) muss seinem Produciren Gräntzen setzen.

d) Aber das Ich kann sein Produciren nicht begräntzen, ohne sich etwas entgegenzusetzen.

Beweis. Indem das Ich sich als Produciren begräntzt, wird es sich selbst Etwas, d. h. es setzt sich selbst. Aber alles Setzen ist ein bestimmtes Setzen. Alles Bestimmen aber setzt voraus ein absolut unbestimmtes (z. B. jede geometrische Figur den unendlichen Raum), jede Bestimmung ist also Aufhebung der absoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Positiven ist nicht möglich durch blosse Privation, sondern allein durch reelle Entgegensetzung, (z. B. 1 + 0 = 1, 1 — 1 = 0).

Im Begriff des Setzens wird also nothwendig auch der Begriff eines Entgegensetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die

eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahirt von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von aussen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objectives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung seyn, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktseyn durch ein Objectives; der Idealist muss seinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objective ursprünglich in die Realität gleichsam getheilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Act des Selbstbewusstseyns endlich wird. Da das Selbstbewusst-

feyn **nur als Act** begreiflich ift, fo kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Paffivität begreiflich macht. Abgefehen davon, dafs das Objective mir erft durch das Endlichwerden entfteht, dafs das Ich erft durch den Act des Selbftbewufstfeyns der Objectivität fich auffchliefst, dafs Ich und Object fich entgegengefetzt find, wie pofitive und negative Gröfsen, dafs alfo dem Object nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ift, fo erklärt der Dogmatiker die Begräntztheit des Ichs nur fo, wie fich die eines Objects erklären läfst, d. h. die Begräntztheit an und für fich, nicht aber ein **Wiffen um diefelbe.** Das Ich als Ich aber ift nur dadurch begräntzt, dafs es fich als folches anfchaut, denn ein Ich ift überhaupt nur, was es für fich felbft ift. Bis zur Erklärung des Begräntztfeyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des **Selbftanfchauens in derfelben.** Das Ich foll eingefchränkt werden, ohne dafs es aufhöre, **Ich** zu feyn, d. h. nicht für ein Anfchauendes aufser ihm, fondern für fich felbft. Was ift denn nun jenes Ich, **für** welches das andere eingefchränkt feyn foll? Ohne Zweifel ein Uneingefchränktes; das Ich alfo foll begräntzt werden, ohne dafs es aufhöre, unbegräntzt zu feyn. Es fragt fich, wie diefs denkbar fey?

Dafs das Ich nicht nur begräntzt fey, fondern auch fich felbft anfchaue als folches, oder dafs es,

indem es begräntzt wird, zugleich unbegräntzt sey, ist nur dadurch möglich, dafs es sich selbst als begräntzt setzt, die Begräntzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begräntzung selbst hervor, heifst: das Ich hebt sich selbst als absolute Thätigkeit, d. h. es hebt sich überhaupt auf. Diefs ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden mufs, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Principien sich widersprechen soll.

e. Dafs die ursprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs sich selbst begräntze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewufstseyn) ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läfst, dafs das Ich als Ich unbegräntzt seyn kann, nur in so fern es begräntzt ist, und umgekehrt, dafs es als Ich begräntzt, nur in so fern es unbegräntzt ist.

f. In diesem Satz sind zwey andere enthalten.

A. Das Ich ist als Ich unbegräntzt, nur indem es begräntzt wird.

Es fragt sich, wie so etwas sich denken lasse?

aa) Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heifst also, es ist unendlich für sich selbst. — Man setze einen Augenblick, das Ich sey unendlich, aber ohne es für sich

selbst zu seyn, so wäre zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich. (Man versinnliche sich das Gesagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches ist, ohne Ich zu seyn, und der gleichsam das aufgelöste Ich, das Ich ohne Reflexion, repräsentirt.)

bb) Das Ich ist unendlich für sich selbst, heisst, es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, indem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, dass das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. dass es sich anschaut als ein unendliches Werden.

cc) Aber ein Werden läſst sich nicht denken als unter Bedingung einer Begräntzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als sich ausbreitend ohne Widerstand, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Product ist ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begräntzung, oder die Schranke.

dd) Aber das Ich soll nicht nur ein Werden, es soll ein unendliches Werden seyn. Damit es ein Werden sey, muss es beschränkt seyn. Damit es ein unendliches Werden sey, muss die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Product

(ihre Schranke) hinausſtrebt, ſo iſt das Product nicht productiv, d. h. es iſt kein Werden. Wann aber die Production in irgend einem beſtimmten Puncte, vollendet, die Schranke alſo aufgehoben iſt, (denn die Schranke iſt nur im Gegenſatz gegen die Thätigkeit, die über ſie hinausſtrebt), ſo war die producirende Thätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke ſoll alſo aufgehoben werden, und zugleich nicht aufgehoben werden. Aufgehohen, damit das Werden ein unendliches, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein Werden zu ſeyn.

ee) Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöſt werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden beſtimmten Punct, aber ſie wird nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur in's Unendliche hinausgerückt.

Die (in's Unendliche erweiterte) Begräntztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſeyn kann.

Die Begräntztheit jenes Unendlichen iſt alſo unmittelbar durch ſeine Ichheit, d. h. dadurch geſetzt, daſs es nicht blos ein Unendliches, ſondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für ſich ſelbſt iſt.

B) Das Ich ist begräntzt nur dadurch, dafs es unbegräntzt ist.

Man fetze, dem Ich werde eine Gräntze gefetzt, ohne fein Zuthun. Diefe Gräntze falle in jeden beliebigen Punct C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu diefem Punct, oder gerade nur bis zu diefem Punct, fo ift er keine Gräntze für das Ich. Allein dafs die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punct C. gehe, kann man nicht annehmen, ohne dafs es urfprünglich in's Unbeftimmte hin, d. h. unendlich thätig fey. Der Punct C exiftirt alfo für das Ich felbft nur dadurch, dafs es über ihn hinausftrebt, aber jenfeits diefes Puncts liegt die Unendlichkeit, denn zwifchen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als diefer Punct. Alfo ift das unendliche Streben des Ichs felbft Bedingung, unter welcher es begräntzt wird, d. h. feine Unbegräntztheit ift Bedingung feiner Begräntztheit.

g) Aus den beyden Sätzen A) und B) wird auf folgende Art weiter gefchloffen;

aa) Wir konnten die Begräntztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung feiner Unbegräntztheit. Nun ift aber die Schranke Bedingung der Unbegräntztheit nur dadurch, dafs fie in's Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf fie zu handeln, und nicht auf fie handeln, ohne dafs fie unabhängig von die-

sem Handeln existirt. Die Schranke wird also reell, nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine Thätigkeit dagegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d. h. (weil sie nur negativ — in Bezug auf das Ich setzbar ist,) sie wäre überhaupt nicht.

Die Thätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B) keine andere, als die ursprünglich in's Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs, d. h. diejenige Thätigkeit, welche allein dem Ich jenseits des Selbstbewufstseyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Thätigkeit allerdings, wie die Schranke reell, nicht aber, wie sie auch ideell werden, d. h. sie erklärt wohl das Begräntztseyn des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begräntztheit, oder sein Begräntztseyn für sich selbst.

cc) Nun muss aber die Schranke zugleich reell und ideell seyn. Reell d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begränzt ist, ideell, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begränzt. Beyde Behauptungen, die, dass die Schranke reell, und die, dass sie blos ideell sey, sind aus dem Selbstbewufstseyn zu deduciren. Das Selbstbewufstseyn sagt, dass das Ich für sich selbst begräntzt sey;

damit es begräntzt ſey, muſs die Schranke unabhängig ſeyn von der begräntzten Thätigkeit, damit begräntzt für ſich ſelbſt, abhängig vom Ich. Der Widerſpruch dieſer Behauptungen iſt alſo nur aufzulöſen durch einen Gegenſatz, der im Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt ſtatthat. Die Schranke iſt abhängig vom Ich heiſst: es iſt in ihm eine andere Thätigkeit auſser der begräntzten, von welcher ſie unabhängig ſeyn muſs. Es muſs alſo auſser jener in's Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil ſie allein reell begräntzbar iſt, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich ſeyn, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke iſt reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben dieſe unendliche Thätigkeit im Selbſtbewuſstſeyn begräntzt werden ſoll — für die objective Thätigkeit des Ichs, ideell alſo für eine entgegengeſetzte, nichtobjective, an ſich unbegräntzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakteriſirt werden muſs.

dd) Es ſind uns auſser jenen beyden Thätigkeiten, deren eine wir vorerſt blos poſtuliren als nothwendig zur Erklärung der Begräntztheit des Ichs keine andern Factoren des Selbſtbewuſstſeyns gegeben. Die zweyte ideelle oder nichtobjective Thätigkeit muſs alſo von der Art ſeyn, daſs durch ſie zugleich der Grund des Begräntztwerdens der objectiven, und des Wiſſens um dieſes Begräntztſeyn gegeben iſt. Da nun die ideelle urſprünglich nur als die anſchauende (ſubjective) von jener ge-

setzt ist, um durch sie die Begräntztheit des Ichs **als** Ich zu erklären, so muss **angeschaut-** und **begräntzt** werden für die zweyte, objective, Thätigkeit Eins und dasselbe seyn. Dies ist zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweyte Thätigkeit, wenn sie Thätigkeit eines **Ich** seyn soll, muss zugleich **begräntzt** werden, und **angeschaut** werden als begräntzt, denn **eben in dieser Identität des Angeschautwerdens** und **Seyns** liegt die Natur des **Ich.** Dadurch, dass die reelle Thätigkeit begräntzt ist, muss sie auch angeschaut, und dadurch, dass sie angeschaut wird, auch begräntzt werden, beydes muss absolut Eines seyn.

ee) **Beyde Thätigkeiten,** ideelle und reelle, **setzen sich wechselseitig voraus.** Die reelle ursprünglich in's Unendliche strebende, aber zum Behuf des Selbstbewusstseyns zu begräntzende Thätigkeit ist nichts ohne ideelle, für welche sie in ihrer Begräntztheit unendlich ist, (nach dd). Hinwiederum ist die ideelle Thätigkeit nichts, ohne anzuschauende, begräntzbare, eben desswegen reelle.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beyder Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewusstseyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten seyn.

ff) So wie sich beyde Thätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch **Idealismus** und

Realismus. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke blos durch das Ich geſetzt iſt. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Realismus, oder die Behauptung, daſs die Schranke unabhängig vom Ich iſt. Reflectire ich auf beyde zugleich, ſo entſteht mir ein drittes aus beyden, was man Ideal-Realismus nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transſcendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretiſchen Philoſophie wird die Idealität der Schranke erklärt, (oder: wie die Begräntztheit, die urſprünglich nur für das freye Handeln exiſtirt, Begräntztheit für das Wiſſen werde?) die practiſche Philoſophie hat die Realität der Schranke, (oder: wie die Begräntztheit, die urſprünglich eine blos ſubjective iſt, objectiv werde?) zu erklären. Theoretiſche Philoſophie alſo iſt Idealismus, practiſche Realismus, und nur beyde zuſammen das vollendete Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

Wie ſich Idealismus und Realismus wechſelſeitig vorausſetzen, ſo theoretiſche und practiſche Philoſophie, und im Ich ſelbſt iſt urſprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzuſtellenden Syſtems trennen müſsen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbſtbewuſstſeyn, von dem wir ausgehen, iſt Ein abſoluter Act, und mit dieſem Einen Act iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern, wie aus dem vorhergehenden Abſchnitt hinlänglich deutlich iſt, auch alles andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Unſer erſtes Geſchäft in der theoretiſchen Philoſophie wird alſo die Deduction dieſes abſoluten Acts ſeyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieſes Acts zu finden, ſind wir genöthigt, ihn auseinanderzulegen, und in mehrere einzelne Acte gleichſam zu zerſplittern. Dieſe einzelnen Acte werden vermittelnde Glieder jener Einen abſoluten Syntheſis ſeyn.

Aus dieſen einzelnen Acten allen zuſammengenommen laſſen wir ſucceſſiv, vor unſern Augen

gleichſam entſtehen, was durch die Eine abſolute Syntheſis, in der ſie alle befaſst ſind, zugleich und auf einmal geſetzt iſt.

Das Verfahren dieſer Deduction iſt folgendes:

Der Act des Selbſtbewuſstſeyns iſt ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denſelben wird, was reell geſetzt iſt, unmittelbar auch ideell, und was ideell geſetzt wird, auch reell geſetzt. Dieſe durchgängige Identität des ideellen und reellen Geſetztſeyns im Act des Selbſtbewuſstſeyns kann in der Philoſophie nur als ſucceſſiv entſtehend vorgeſtellt werden. Dieſs geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen iſt der des Ichs, d. h. des Subject - Objects, zu dem wir uns durch abſolute Freyheit erheben. Durch jenen Act nun iſt für uns, die wir philoſophiren, Etwas in das Ich als Object, deſswegen aber noch nicht in das Ich als Subject geſetzt, (für das Ich ſelbſt iſt in Einem und demſelben Act, was reell geſetzt iſt, auch ideell geſetzt), unſere Unterſuchung wird alſo ſo lange fortgehen müſsen, bis daſſelbe, was für uns in das Ich als Object geſetzt iſt, auch in das Ich als Subject für uns geſetzt iſt, d. h. ſo lange, bis für uns das Bewuſstſeyn unſeres Objects mit dem unſrigen zuſammentrifft, alſo bis das Ich ſelbſt für uns bis zu dem Punct gekommen iſt, von dem wir ausgegangen ſind.

Dieſes Verfahren iſt nothwendig gemacht durch unſer Object und durch unſere Aufgabe, weil wir, was im abſoluten Act des Selbſtbewuſstſeyns abſolut vereinigt iſt — Subject und Object — zum Behuf des Philoſophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unſern Augen entſtehen zu laſſen, beſtändig aus einanderhalten müſsen.

2) Die Unterſuchung wird ſich dem vorhergehenden zufolge in zwei Abſchnitte theilen. Vorerſt werden wir die abſolute Syntheſis, die im Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten iſt, ableiten, hernach die Mittelglieder dieſer Syntheſis aufſuchen müſsen.

I.

Deduction der absoluten im Act des Selbstbewufstseyns enthaltenen Synthesis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewiesenen Satz aus: die Schranke mufs zugleich ideell und reell seyn. Ist diefs, so mufs, weil eine ursprüngliche Vereinigung von ideellem und reellem nur in einem absoluten Act denkbar ist, die Schranke durch einen Act gesetzt seyn, und dieser Act selbst mufs zugleich ideell und reell seyn.

2) Aber ein solcher Act ist nur das Selbstbewufstseyn, also mufs auch alle Begräntztheit erst durch das Selbstbewufstseyn gesetzt und mit dem Selbstbewufstseyn gegeben seyn.

a) Der ursprüngliche Act des Selbstbewufstseyns ist zugleich ideell und reell. Das Selbstbewufstseyn ist in seinem Princip blos ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begräntzt; angeschaut werden und Seyn ist Eins und dasselbe.

b) Durch das Selbstbewufstseyn allein wird die

Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewusstseyn erlangt. Dieser Act ist das Höhere, das Begräntztseyn das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktseyn das Erste, das Selbstbewusstseyn das Zweite. Diess ist undenkbar, weil das Selbstbewusstseyn Act, und die Schranke, um Schranke des Ichs zu seyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich seyn muss. Diess lässt sich (Abschn. II.) nur dadurch denken, dass das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwey entgegengesetzte Thätigkeiten sind, Eine, die begräntzt wird, von welcher ebendesswegen die Schranke unabhängig ist, und eine die begräntzend, ebendesswegen unbegräntzbar ist.

3) Diese Handlung ist eben das Selbstbewusstseyn. Jenseits des Selbstbewusstseyns ist das Ich blosse Objectivität. Dieses blos Objective (ebendesswegen ursprünglich Nichtobjective, weil Objectives ohne Subjectives unmöglich ist), ist das Einzige an sich, was es giebt. Erst durch das Selbstbewusstseyn kommt die Subjectivität hinzu. Dieser ursprünglich blos objectiven, im Bewusstseyn begräntzten Thätigkeit wird entgegengesetzt die begräntzende, welche ebendesswegen selbst nicht Object werden kann. — Zum Bewusstseyn kommen, und begräntzt seyn, ist Eins und dasselbe. Blos das, was an mir begräntzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewusstseyn; die begräntzende Thätigkeit fällt ausser

halb alles Bewufstfeyns, eben darum, weil fie Urfache alles Begräntztfeyns ift. Die Begräntztheit mufs als unabhängig von mir erfcheinen, weil ich nur mein Begräntztfeyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es gefetzt ift.

4) Diefe Unterfcheidung zwifchen begräntzender und begräntzter Thätigkeit vorausgefetzt, ift weder die begräntzende noch die begräntzte Thätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich ift nur im Selbftbewufstfeyn, aber weder durch diefe noch durch jene ifolirt gedacht entfteht uns das Ich des Selbftbewufstfeyns.

a) Die begräntzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewufstfeyn, wird nicht Object, fie ift alfo die Thätigkeit des reinen Subjects. Aber das Ich des Selbftbewufstfeyns ift nicht reines Subject, fondern Subject und Object zugleich.

b) Die begräntzte Thätigkeit ift nur die, die zum Object wird, das blos Objective im Selbftbewufstfeyn. Aber das Ich des Selbftbewufstfeyns ift weder reines Subject, noch reines Object, fondern beydes zugleich.

Weder durch die begräntzende, noch durch die begräntzte Thätigkeit für fich kommt es alfo zum Selbftbewufstfeyn. Es ift fonach eine dritte aus beyden zufammengefetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbftbewufstfeyns entfteht.

5) Diese dritte zwischen der begräntzten und der begräntzenden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produciren und Seyn vom Ich Eins ist, nichts anders als das Ich des Selbstbewusstseyns selbst.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewusstseyn selbst ein synthetischer Act.

6) Um diese dritte, synthetische, Thätigkeit genauer zu bestimmen, muss erst der Streit der entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich, dem Subject, als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beyde Thätigkeiten Eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beyder Richtungen ist dieser. — Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produciren, diese Richtung muss gedacht werden als gehend nach aussen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunct zurückgehende Thätigkeit. Jene nach aussen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objective im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anders, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und

Aeuſseres im Ich, mit dieſer Trennung iſt ein Widerſtreit im Ich geſetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbſtbewuſstſeyns zu erklären iſt. Warum das Ich ſich ſeiner urſprünglich bewuſst werden müſse, iſt nicht weiter zu erklären, denn es iſt nichts anders, als Selbſtbewuſstſeyn. Aber im Selbſtbewuſstſeyn eben iſt ein Streit entgegengeſetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbſtbewuſstſeyns iſt das nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen gehende. Es beſteht nur in dieſem Streit, oder vielmehr es iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen. So gewiſs das Ich ſeiner ſelbſt bewuſst iſt, ſo gewiſs muſs jener Widerſtreit entſtehen und unterhalten werden. Es fragt ſich, wie er unterhalten werde?

Zwei entgegengeſetzte Richtungen heben ſich auf, vernichten ſich, der Widerſtreit alſo, ſo ſcheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde abſolute Unthätigkeit entſtehen, denn da das Ich nichts iſt, als Streben, ſich ſelbſt gleich zu ſeyn, ſo iſt der einzige Beſtimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerſpruch in ihm ſelbſt. Nun vernichtet aber jeder Widerſpruch an und für ſich ſich ſelbſt. Kein Widerſpruch kann beſtehen, als etwa durch das Beſtreben ſelbſt, ihn zu unterhalten, oder zu denken, durch dieſes Dritte ſelbſt kommt eine Art von Identität, eine wechſelſeitige Beziehung der beyden entgegengeſetzten Glieder auf einander in ihn.

Der urſprüngliche Widerſpruch im Weſen des Ichs ſelbſt iſt weder aufzuheben, ohne daſs das Ich ſelbſt aufgehoben wird, noch kann er an und für ſich fortdauren. Er wird nur fortdauren durch die Nothwendigkeit fortzudauren, d. h. durch das aus ihm reſultirende Streben ihn zu unterhalten, und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann ſchon aus dem bisherigen geſchloſſen werden, daſs die im Selbſtbewuſstſeyn ausgedrückte Identität keine urſprüngliche, ſondern eine hervorgebrachte und vermittelte iſt. Das Urſprüngliche iſt der Streit entgegengeſetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Reſultirende. Urſprünglich ſind wir uns zwar nur der Identität bewuſst, aber durch das Nachforſchen nach den Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns hat ſich gezeigt, daſs ſie nur eine vermittelte, ſynthetiſche ſeyn kann).

Das Höchſte, deſſen wir uns bewuſst werden, iſt die Identität des Subjects und Objects, allein dieſe iſt an ſich unmöglich, ſie kann es nur durch ein Drittes Vermittelndes ſeyn. Da das Selbſtbewuſstſeyn eine Duplicität von Richtungen iſt, ſo muſs das Vermittelnde eine Thätigkeit ſeyn, die zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen ſchwebt.

b) Bis jetzt haben wir die beyden Thätigkeiten nur in ihrer entgegengeſetzten Richtung betrach-

tet, es ist noch unentschieden, ob beyde gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewusstseyn kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beyden Thätigkeiten, (denn dass sie überhaupt im Widerstreit sind, ist so eben gezeigt worden), ein unendlicher seyn. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewusstseyns (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewusstseyns denken, so muss in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie muss eine absolute Synthesis seyn, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sey, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subject und Object, beyde heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subject behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Object, das Object nur im Gegensatz

gegen das Subject, d. h. keines von beyden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des Einen durch das Andere kann es nie kommen, eben defswegen, weil jedes nur im Gegenſatz gegen das Andere das iſt, was es iſt. Beyde ſollen alſo vereinigt ſeyn, denn keines kann das Andere vernichten, doch können ſie auch nicht zuſammen beſtehen. Der Streit iſt alſo nicht ſowohl ein Streit zwiſchen beyden Factoren, als zwiſchen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengeſetzten zu vereinigen, auf der einen; und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbſtbewuſstſeyns aufgehoben werden ſoll, auf der andern Seite. Gerade dieſs, daſs Subject und Object abſolut Entgegengeſetzte ſind, ſetzt das Ich in die Nothwendigkeit, eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten zuſammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegenſetzung, ſo wär in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Production, alſo auch kein Product. Wäre die Entgegenſetzung nicht eine abſolute, ſo wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht abſolut, nicht nothwendig und unwillkührlich.

7) Der bisher deducirte Progreſſus von einer abſoluten Antitheſis zur abſoluten Syntheſis läſst ſich nun auch ganz formell vorſtellen. Wenn wir das objective Ich (die Theſis) als abſolute Realität vorſtellen, ſo wird das ihm Entgegengeſetzte abſolute Negation ſeyn müſsen. Aber abſolute

Realität ist eben deſswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beyde Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung blos ideell. Soll das Ich reell, d. h. sich selbst Object werden, so muſs Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muſs aufhören, absolute Realität zu seyn. Aber eben so: soll das Entgegengesetzte reell werden, so muſs es aufhören absolute Negation zu seyn. Sollen beyde reell werden, so müſsen sie in die Realität gleichsam sich theilen. Aber diese Theilung der Realität zwischen beyden, dem Sub- und Objectiven, ist eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwischen beyden schwebende Thätigkeit des Ichs, und diese dritte ist wiederum nicht möglich, wenn nicht beyde Entgegengesetzte selbst Thätigkeiten des Ichs sind.

Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er blos formell ist, (z. B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahirt von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transscendental-Philosophie aufstellt.

II.

Deduction der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Vorerinnerung.

Zu dieser Deduction sind uns durch das bisherige folgende Data gegeben.

1. **Das Selbstbewusstseyn ist der absolute Act, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.**

Unter diesem Act wird nicht etwa der mit Freyheit hervorgebrachte, den der Philosoph postulirt, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begräntzt- und Bewusstseyns ist, selbst nicht zum Bewusstseyn kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Act sey, ob er ein willkührlicher oder unwillkührlicher sey? Jener Act kann weder willkührlich, noch unwillkührlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der

Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkührlich oder unwillkührlich ist, setzt schon Begräntztheit (Bewufstseyn) voraus. Diejenige Handlung, welche Ursache alles Begräntztseyns, und aus keiner andern mehr erklärbar ist, muſs absolut frey seyn. Absolute Freyheit aber ist identisch mit absoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, so müſste es absolut frey seyn, aber diese absolute Freyheit wäre zugleich absolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Act ist der ursprüngliche des Selbstbewufstseyns, absolut frey, weil er durch nichts auſser dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Acts versichere, oder um ihn wisse? Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüſse. Ich finde nämlich durch Philosophie, daſs ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Act entstehe, ich schlieſse also, daſs ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden seyn kann. Ich finde, daſs das Bewuſstseyn einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewuſstseyns verflochten ist, ich schlieſse also, daſs etwas Objectives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewuſst-

ſeyns mit eingehen, und aus dem evolvirten Selbſtbewuſstſeyn wieder hervorgehen muſs.

Wenn nun aber der Philoſoph auch jenes Acts als Acts ſich verſichert, wie verſichert er ſich ſeines beſtimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freye Nachahmung dieſes Acts, mit welcher alle Philoſophie beginnt. Woher weiſs denn aber der Philoſoph, daſs jener ſecundäre, willkührliche Act identiſch ſey mit jenem urſprünglichen und abſolut freyen? Denn wenn durch das Selbſtbewuſstſeyn alle Begräntzung, alſo auch alle Zeit erſt entſteht, ſo kann jener urſprüngliche Act nicht in die Zeit ſelbſt fallen; daher kann man vom Vernunftweſen an ſich ſo wenig ſagen, es habe angefangen zu ſeyn, als man ſagen kann, es habe ſeit aller Zeit exiſtirt, das Ich als Ich iſt abſolut ewig, d. h. auſser aller Zeit; nun fällt aber jener ſecundäre Act nothwendig in einen beſtimmten Zeitmoment, woher weiſs der Philoſoph, daſs dieſer mitten in die Zeitreihe fallende Act übereinſtimmt mit jenem auſser aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erſt conſtituirt wird? — Das Ich, einmal in die Zeit verſetzt, iſt ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung; nun ſteht es allerdings in ſeiner Gewalt. dieſe Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der abſoluten Unterbrechung jener Succeſſion beginnt alles Philoſophiren, von jetzt an wird dieſelbe Succeſſion willkührlich, die vorher unwillkührlich war; aber woher weiſs der

Philoſoph, daſs dieſer in die Reihe ſeiner Vorſtellungen, durch Unterbrechung gekommene Act derſelbe ſey, mit jenem urſprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einſieht, daſs das Ich nur durch eigenes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daſs mir durch die willkührliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entſteht, nichts anders entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeits aller Zeit dadurch entſteht. Nun dauert überdieſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorſtellungen iſt nichts anders, als Evolution jener Einen Syntheſis. Dazu gehört, daſs ich mir in jedem Augenblick eben ſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln, (denn ich bin abſolut frey), aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich, alſo muſs ich ſchlieſsen, daſs es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Geſagte ſich anſchlieſst, findet hier ihre Stelle. Wenn die erſte Conſtruction der Philoſophie Nachahmung einer urſprünglichen iſt, ſo werden alle ihre Conſtructionen nur ſolche Nachahmungen ſeyn. So lange das Ich in der urſprünglichen Evolution der abſoluten Syntheſis begriffen iſt, iſt nur Eine Reihe

von Handlungen, die der urſprünglichen und nothwendigen, ſo bald ich dieſe Evolution unterbreche, und mich freywillig in den Anfangspunct der Evolution zurückverſetze, entſteht mir eine neue Reihe, in welcher frey iſt, was in der erſten nothwendig war. Jene iſt das Original, dieſe die Copie oder Nachahmung. Iſt in der zweyten Reihe nicht mehr und nicht weniger, als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Falle entſteht eine falſche und unvollſtändige.

Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anders, als freye Nachahmung, freye Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweyte reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daſs in die zweyte Reihe Willkühr ſich einmiſche, denn die Reihe wird frey begonnen, und fortgeführt, aber die Willkühr darf nur formell ſeyn, und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen.

Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewuſstſeyns zum Object hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt nur Eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun

eben nicht allein darinn, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frey wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darinn, sich in dieser freyen Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewuſst zu werden.

2. Das Selbstbewuſstseyn (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten. Die Eine, ursprünglich ins Unendliche gehende werden wir die reelle, objective, begräntzbare nennen, die andere, die Tendenz, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heiſst die ideelle, subjective, unbegräntzbare.

3) Beyde Thätigkeiten werden ursprünglich als gleich unendlich gesetzt. Die begräntzbare als endlich zu setzen ist uns schon durch die ideelle (die reflectirende der ersten) ein Grund gegeben. Wie also die ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne, muſs erst abgeleitet werden. Der Act des Selbstbewuſstseyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächst nur, wie die objective, nicht wie die subjective Thätigkeit begräntzt werde, und da die ideelle Thätigkeit als Grund alles Begräntztseyns der objectiven gesetzt ist, so wird sie ebendeſswegen, nicht als ursprünglich unbegräntzt, (daher begräntzbar wie diese), sondern als schlechthin unbegräntzbar gesetzt. Wenn jene als ursprünglich unbe-

Bayerische Staatsbibliothek München

gräntzte, aber ebendeſswegen begräntzbare der Materie nach frey, aber der Form nach eingeſchränkt iſt, ſo wird dieſe als urſprünglich unbegräntzbare, ebendeſswegen wenn ſie begräntzt wird, der Materie nach nicht frey, und nur der Form nach frey ſeyn. Auf dieſer Unbegräntzbarkeit der ideellen Thätigkeit beruht alle Conſtruction der theoretiſchen Philoſophie, in der practiſchen möchte ſich wohl das Verhältniſs umkehren.

4) Da ſonach (2. 3.) im Selbſtbewuſstſeyn ein unendlicher Widerſtreit iſt, ſo iſt in dem Einen abſoluten Act, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchſchauen, Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe iſt, — (wenn ſie je vollſtändig gelöſt wäre, ſo müſste uns der ganze Zuſammenhang der objectiven Welt, und alle Beſtimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt ſeyn) — vereinigt, und zuſammengedrängt. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewuſstſeyns gleichſam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. (So iſt z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwiſchenglieder derſelben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen müſste, was unmöglich iſt).

Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des

Selbſtbewuſstſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.

5) Das progreſſive Princip in dieſer Geſchichte iſt die ideelle als unbegräntzbar vorausgeſetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie: die **Idealität** der Schranke zu erklären, iſt = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegräntzbar angenommene ideelle Thätigkeit begräntzt werden könne.

Erste Epoche,

von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begräntzt anzuschauen.

Auflösung.

1.) Indem die entgegengesetzten Thätigkeiten des Selbstbewusstseyns sich in einer dritten durchdringen, entsteht ein Gemeinschaftliches aus beyden.

Es fragt sich: welche Charactere dieses Gemeinschaftliche haben werde? Da es Product entgegengesetzter unendlicher Thätigkeiten ist, ist es nothwendig ein Endliches. Es ist nicht der Streit jener Thätigkeiten in Bewegung gedacht, es ist der fixirte Streit. Es vereinigt entgegengesetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengesetzter Richtungen = Ruhe. Doch muss es etwas reelles seyn,

denn die Entgegengeſetzten, welche vor der Syntheſis blos ideell ſind, ſollen durch die Syntheſis reell werden. Es iſt alſo nicht zu denken, als eine Vernichtung beyder Thätigkeiten an einander, ſondern als ein Gleichgewicht, auf das ſie ſich wechſelſeitig reduciren, und deſſen Fortdauer durch die fortdaurende Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt iſt.

(Das Product könnte alſo characteriſirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell iſt, ohne thätig zu ſeyn, iſt der bloſse Stoff, ein bloſses Product der Einbildungskraft, was ohne Form nie exiſtirt, und auch hier nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach, verliert ſich durch dieſe Erklärung ſchon hier. Aller Stoff iſt bloſser Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengeſetzter Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig auf ein bloſses Subſtrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke ſich den Hebel, beyde Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches alſo das gemeinſchaftliche Subſtrat ihrer Thätigkeit iſt). — Jenes Subſtrat entſteht überdieſs nicht etwa willkührlich durch freye Production, ſondern völlig unwillkührlich, mittelſt einer dritten Thätigkeit, die ſo nothwendig iſt, als die Identität des Selbſtbewuſstſeyns).

Dieſes dritte Gemeinſchaftliche, wenn es fort-

dauerte, wäre in der That eine Conftruction des Ichs felbft, nicht als blofsen Objects, fondern als Subjects und Objects zugleich. (Im urfprünglichen Act des Selbftbewufstfeyns ftrebt das Ich fich blos Object überhaupt zu werden, aber diefs kann es nicht, ohne (für den Beobachter) eben dadurch ein Gedoppeltes zu werden. Diefer Gegenfatz mufs fich in einer gemeinfchaftlichen Conftruction aus beyden, Subject und Object aufheben. Wenn nun das Ich in diefer Conftruction fich anfchaute, fo würde es fich nicht mehr blos als Object, fondern als Subject und Object zugleich (als vollftändiges Ich) zum Object.)

2) Aber diefes Gemeinfchaftliche dauert nicht fort.

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit felbft mitbegriffen ift, fo mufs fie auch mit begräntzt werden. Beyde Thätigkeiten können nicht auf einander bezogen werden, noch in einem Gemeinfchaftlichen fich durchdringen, ohne wechfelfeitig durch einander eingefchränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit ift nicht nur die verneinende (privative), fondern reell - entgegengefetzte oder negative der andern. Sie ift (fo viel wir bis jetzt einfehen) pofitiv wie die andere, nur im entgegengefetzten Sinn, alfo auch der Einfchränkung eben fo fähig wie die andre.

b) Aber die ideelle Thätigkeit ist als schlechthin unbegräntzbar gesetzt worden, also kann sie auch nicht wirklich begräntzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Concurrenz beyder Thätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bey jener ersten Construction stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fortdauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Daſs die Natur von der todten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft, (für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist), eben nur dadurch zu erklären, daſs auch in ihr das Product des ersten Aufhebens der beyden Entgegengesetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde so eben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaute, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subject und Object) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Thätigkeit selbst in der Construction mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, daſs die anschauende Thätigkeit in der Construction nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beyder Thätigkeiten wird also nur die reelle als be-

gräntzt, die ideelle aber als schlechthin unbegräntzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit also ist durch den abgeleiteten Mechanismus begräntzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu seyn. Nach der Methode der theoretischen Philosophie: was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduciren, wendet sich die ganze Untersuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begräntzt werden könne, und auf diesem Punct steht die Aufgabe; zu erklären; wie das Ich dazu komme, sich als begräntzt anzuschauen.

a) Die reelle jetzt begräntzte Thätigkeit soll gesetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d. h. es muss ein Grund der Identität zwischen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da diese Thätigkeit dem Ich zugeschrieben, also zugleich von ihm unterschieden werden soll, so muss sich auch ein Unterscheidungsgrund beyder aufzeigen lassen.

Was wir hier Ich nennen, ist blos die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund muss also in Einer von beyden Thätigkeiten gesucht werden. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun ist die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, also muss er in der reellen gesucht werden.

Der Unterſcheidungsgrund beyder Thätigkeiten iſt die in die reelle Thätigkeit geſetzte Gräntze, denn die ideelle iſt die ſchlechthin unbegräntzbare, die reelle jetzt die begräntzte. Der Beziehungsgrund beyder muſs gleichfalls in der reellen geſucht werden, d. h. in der reellen muſs ſelbſt etwas Ideelles enthalten ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſs denkbar ſey? Beyde ſind blos unterſcheidbar durch die Gräntze, denn auch die entgegengeſetzten Richtungen beyder ſind eben nur durch die Gräntze unterſcheidbar. Die Gräntze nicht geſetzt, iſt im Ich bloſse Identität, in der ſich nichts unterſcheiden läſst. Die Gräntze geſetzt ſind in ihm zwey Thätigkeiten, begräntzende und begräntzte, ſubjective und objective. Beyde Thätigkeiten haben alſo das Eine wenigſtens gemein, daſs ſie urſprünglich beyde ſchlechthin nichtobjectiv, d. h. weil wir noch keinen andern Character der ideellen kennen, beyde gleich ideell ſind.

b) Dieſs vorausgeſetzt können wir auf folgende Art weiter ſchlieſsen.

Die ideelle bis jetzt unbegräntzte Thätigkeit iſt unendliche Tendenz des Ichs, ſich in der reellen Object zu werden. Vermöge deſſen, was in der reellen Thätigkeit ideell iſt, (was ſie zu einer Thätigkeit des Ichs macht,) kann ſie auf die ideelle bezogen werden, unddas Ich ſich in ihr anſchauen, (das erſte Sichſelbſtobjectwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das Negative in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als Etwas sich fremdes zu finden. Das Positive, was beyde zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beyde gemein, das Negative gehört nur der reellen an, insofern das anschauende Ich im Objectiven das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes Eins, insofern es in ihm das Negative findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin unbegräntzbare und unbegräntzte, das Gefundene das Begräntzte.

Die Gräntze selbst erscheint als Etwas, von dem abstrahirt, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als zufälliges; das Positive in der reellen Thätigkeit, als das, wovon nicht abstrahirt werden kann. Die Gräntze kann eben deswegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt heisst also, es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muss also im Angeschauten etwas (die Begräntztheit) finden, was nicht durch das Ich als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der

Unterſchied zwiſchen dem Standpunct des Philoſophen und dem ſeines Objects. Wir, die wir philoſophiren, wiſſen, daſs das Begräntztſeyn des Objectiven ſeinen einzigen Grund im Anſchauenden oder Subjectiven hat. Das anſchauende Ich ſelbſt weiſs es nicht, und kann es nicht wiſſen, wie jetzt deutlich wird. Anſchauen und Begräntzen iſt urſprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht als begräntzend. Es iſt darum nothwendig, daſs das Anſchauende, das im Objectiven nur ſich ſelbſt ſuchende, das Negative in ihm finde, als nicht durch ſich ſelbſt geſetzt. Wenn der Philoſoph gleichfalls behauptet, daſs es ſo ſey, (wie im Dogmatismus), ſo iſt es, weil er beſtändig mit ſeinem Object coaleſcirt, und auf demſelben Standpunct mit ihm iſt).

Das Negative wird gefunden als nicht geſetzt durch das Ich, und es iſt eben deſswegen das, was überhaupt blos gefunden werden kann, (was ſich ſpäterhin in das blos Empiriſche verwandelt).

Das Ich findet das Begräntztſeyn als nichtgeſetzt durch ſich ſelbſt, heiſst ſo viel, als: das Ich findet es geſetzt durch ein dem Ich Entgegengeſetztes, d. h. das Nicht-Ich. Das Ich kann alſo ſich nicht anſchauen als begräntzt, ohne dieſes Begräntztſeyn als Affection eines Nicht-Ichs anzuſchauen.

Der Philofoph, der auf diefem Standpunct ftehen bleibt, kann das Empfinden, (denn dafs das Selbftanfchauen in der Begräntztheit, fo wie es bis jetzt abgeleitet ift, nichts anders fey, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heifst, ift von felbft offenbar), nicht anders erklären, als aus der Affection eines Dings an fich. Da durch die Empfindung nur die Beftimmtheit in die Vorftellungen kommt, fo wird er auch nur diefe aus jener Affection erklären. Denn dafs das Ich bey den Vorftellungen blos empfange, blofse Receptivität fey, kann er wegen der darinn begriffenen Spontaneität und felbft darum nicht behaupten, weil fogar in den Dingen felbft, (fo wie fie vorgeftellt werden), die unverkennbare Spur einer Thätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird alfo auch nicht von den Dingen, fo wie wir fie uns vorftellen, fondern von den Dingen, fo wie fie unabhängig von den Vorftellungen find, herrühren. Was alfo an den Vorftellungen Spontaneität ift, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an fich angehörig, betrachtet werden. Eben fo, was an den Objecten pofitiv ift, wird als Product des Ich, was daran negativ ift, (das Accidentelle), als Product des Nicht-Ich angefehen werden.

Dafs das Ich fich finde als eingefchränkt durch etwas ihm Entgegengefetztes, ift aus dem Mechanismus des Empfindens felbft abgeleitet worden. Eine Folge davon ift allerdings, dafs alles

Accidentelle (alles was zur Begräntztheit gehört) uns als das Inconſtructible, aus dem Ich unerklärbare, erſcheinen muſs, indeſs das Poſitive an den Dingen als Conſtruction des Ichs ſich begreifen läſst. Allein der Satz, daſs das I c h (unſer Object) ſich finde als begräntzt durch ein Entgegengeſetztes, wird eingeſchränkt dadurch, daſs das Ich dieſes Entgegengeſetzte doch nur i n ſ i c h findet.

Es wird nicht behauptet, es ſ e y im Ich Etwas ihm abſolut entgegengeſetztes, ſondern d a s I c h f i n d e in ſich Etwas, als ihm abſolut entgegengeſetzt. Das Entgegengeſetzte i ſ t im Ich, heiſst: es iſt dem Ich abſolut entgegengeſetzt; das Ich f i n d e t Etwas als ſich entgegengeſetzt, heiſst: es iſt dem Ich entgegengeſetzt nur in Bezug auf ſein Finden, und die Art dieſes Findens; und ſo iſt es auch.

Das Findende iſt die unendliche Tendenz, ſich ſelbſt anzuſchauen, in welcher das Ich rein ideell, und abſolut unbegräntzbar iſt. Das w o r i n n gefunden wird, iſt nicht das reine, ſondern das afficirte Ich. Findendes und das worinn gefunden wird, ſind ſich alſo ſelbſt entgegengeſetzt. Was im Gefundenen iſt, iſt für das Findende, aber auch nur inſofern es das Findende iſt, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz

zur Selbſtanſchauung, findet in ſich als dem Angeſchauten, oder was daſſelbe iſt (weil Angeſchautes und Anſchauendes in dieſem Act nicht unterſchieden werden) in ſich etwas ihm Fremdartiges. Aber was iſt denn das Gefundene (oder Empfundene) bey dieſem Finden? Das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt. Alles Empfundene iſt ein unmittelbar Gegenwärtiges, ſchlechthin unvermitteltes, dieſs liegt ſchon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengeſetztes, dieſes Entgegengeſetzte aber doch nur in ſich ſelbſt. Aber im Ich iſt nichts als Thätigkeit; dem Ich kann alſo nichts entgegengeſetzt ſeyn, als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengeſetztes in ſich, heiſst alſo, es findet in ſich aufgehobene Thätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object; keine Empfindung giebt uns einen Begriff von einem Object, ſie iſt das ſchlechthin Entgegengeſetzte des Begriffs, (der Handlung), alſo Negation von Thätigkeit. Der Schluſs von dieſer Negation auf ein Object als ſeine Urſache iſt ein weit ſpäterer, deſſen Gründe ſich abermals im Ich ſelbſt aufzeigen laſſen.

Wenn nun das Ich immer nur ſeine aufgehobene Thätigkeit empfindet, ſo iſt das Empfundene nichts vom Ich verſchiedenes, es empfindet nur ſich ſelbſt, was der gemeine philoſophiſche Sprachgebrauch ſchon dadurch ausgedrückt hat, daſs er das Empfundene etwas blos Subjectives nennt.

Zusätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieser Deduction.

a) Auf dem gestörten Gleichgewicht beyder Thätigkeiten. — Das Ich kann also auch nicht in der Empfindung schon sich als Subject-Object, sondern nur als einfaches begränztes Object anschauen, die Empfindung also ist nur diese Selbstanschauung in der Begränztheit.

b) Auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs, sich in dem reellen anzuschauen. Diess ist nicht möglich, als mittelst dessen, was die ideelle Thätigkeit, (das Ich ist jetzt sonst nichts), und die reelle mit einander gemein haben, d. h. vermittelst des Positiven in ihr; das Gegentheil wird also vermittelst des Negativen in ihr geschehen. Das Ich wird also auch jenes Negative in sich nur finden, d. h. nur empfinden können.

2. Die Realität der Empfindung beruht darauf, dass das Ich das Empfundene nicht anschaut, als durch sich gesetzt. Es ist Empfundenes, nur in so fern es das Ich anschaut als nicht gesetzt durch sich. Dass also das Negative durch das Ich gesetzt sey, können zwar wir, aber unser Object, das Ich, kann es nicht sehen, aus dem sehr natürlichen Grund, dass angeschaut und begränzt wer-

den vom Ich Eins und dasselbe ist. Das Ich wird (objectiv) begräntzt, dadurch, daſs es sich (subjectiv) anschaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich sich objectiv anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht sich anschauen als begräntzend. Auf dieser Unmöglichkeit, im ursprünglichen Act des Selbstbewuſstseyns zugleich sich Object zu werden, und sich anzuschauen als sich Object werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuschung, als ob das Begräntztseyn etwas dem Ich absolut fremdes sey, was nur durch Affection eines Nicht - Ich erklärbar ist, entsteht also blos dadurch, daſs der Act, wodurch das Ich Begräntztes *wird*, ein von dem, wodurch es sich *anschaut*, als begräntzt, verschiedener Act ist, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich ist alles zugleich, was wir successiv vorstellen, wohl aber der Art nach.

Der Act, wodurch das *Ich sich selbst begräntzt*, ist kein anderer, als der des Selbstbewuſstseyns, bey welchem, als Erklärungsgrund alles Begräntztseyns, wir schon deſswegen stehen bleiben müſsen, weil, wie irgend eine Affection von auſsen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist. Gesetzt auch, daſs ein Object auf das Ich, wie auf ein Object wirke, so könnte doch eine solche Affection immer nur etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objectives Bestimmt-

ſeyn hervorbringen. Denn das Geſetz der Cauſalität gilt nur zwiſchen gleichartigen Dingen (Dingen derſelben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie alſo ein urſprüngliches Seyn ſich in ein Wiſſen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn ſich zeigen lieſse, daſs auch die Vorſtellung ſelbſt eine Art des Seyns ſey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus iſt, ein Syſtem, das dem Philoſophen erwünſcht ſeyn müſste, wenn es nur wirklich leiſtete, was es verſpricht. Allein ſo wie der Materialismus bis jetzt iſt, iſt er völlig unverſtändlich, und ſo wie er verſtändlich wird, iſt er vom transſcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verſchieden. — Das Denken als eine materielle Erſcheinung zu erklären, iſt nur dadurch möglich, daſs man die Materie ſelbſt zu einem Geſpenſt, zur bloſsen Modification einer Intelligenz macht, deren gemeinſchaftliche Functionen das Denken und die Materie ſind. Mithin treibt der Materialismus ſelbſt auf das Intelligente als das Urſprüngliche zurück. Es kann freylich ebenſowenig davon die Rede ſeyn, das Seyn aus dem Wiſſen ſo zu erklären, daſs jenes die Wirkung von dieſem wäre, es iſt zwiſchen beyden überhaupt kein Cauſalitäts - Verhältniſs möglich, und beyde können nie zuſammentreffen, wenn ſie nicht wie im Ich urſprünglich Eins ſind. Das Seyn (die Materie) als productiv betrachtet, iſt ein Wiſſen, das Wiſſen als Product betrachtet, ein Seyn. Iſt das Wiſſen überhaupt productiv, ſo muſs es ganz und durchein, nicht nur zum Theil pro-

ductiv ſeyn, es kann nichts von auſsen in das Wiſſen kommen, denn alles was iſt, iſt mit dem Wiſſen identiſch, und nichts iſt auſser ihm. Wenn der eine Factor der Vorſtellung im Ich liegt, ſo muſs es auch der andere, denn im Object ſind beyde unzertrennlich. Man ſetze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, ſo muſs dieſer Stoff, eh er zum Ich gelangt, wenigſtens im Uebergange vom Ding zur Vorſtellung, formlos ſeyn, was ohne Zweifel undenkbar iſt.

Wenn nun aber die urſprüngliche Begräntztheit durch das Ich ſelbſt geſetzt iſt, wie kommt es dazu, ſie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengeſetztes anzuſehen? Alle Realität der Erkenntniſs haftet an der Empfindung, und eine Philoſophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, iſt darum ſchon eine miſslungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntniſs auf dem Gefühl des Zwangs, das ſie begleitet. Das Seyn (die Objectivität) drückt immer nur ein Begräntztſeyn der anſchauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In dieſem Theil des Raums iſt ein Cubus, heiſst nichts anders als: in dieſem Theil des Raums kann meine Anſchauung nur in der Form des Cubus thätig ſeyn. Der Grund aller Realität der Erkenntniſs iſt alſo der von der Anſchauung unabhängige Grund der Begräntztheit. Ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebt, wäre ein dogmatiſcher, transſcendenter Idealismus. Es wird gegen den transſcendenta-

len Idealismus zum Theil mit Gründen geſtritten, die nur gegen jenen beweiſend ſind, von dem man gar nicht einſieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, ſo wie er auch nie in eines Menſchen Kopf gekommen iſt. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatiſcher iſt, welcher behauptet, die Empfindung ſey unerklärbar aus Eindrücken von auſsen, in der Vorſtellung ſey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an ſich angehöre, ja es laſſe ſich bey einem ſolchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas vernünftiges denken, ſo iſt es der unſrige allerdings. Die Realität des Wiſſens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die urſprüngliche Begräntztheit frey und mit Bewuſstſeyn hervorbringen lieſse, anſtatt daſs der transſcendentale uns in Anſehung derſelben ſo wenig frey ſeyn läſst, als es der Realiſt nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding ſelbſt, (denn ein ſolches exiſtirt in dieſem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich übergehendes, ſondern unmittelbar nur ſich ſelbſt, ſeine eigene aufgehobene Thätigkeit. Er unterläſst nicht, zu erklären, warum es deſſen unerachtet nothwendig ſey, daſs wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit geſetzte Beſchränktheit als etwas dem Ich völlig fremdes anſchauen.

Dieſe Erklärung giebt der Satz, daſs der Act, wodurch das Ich objectiv begräntzt wird, ein

von dem, wodurch es für sich selbst begräntzt wird, verschiedener Act ist. Der Act des Selbstbewusstseyns erklärt nur das Begräntztwerden der objectiven Thätigkeit. Aber das Ich, in so fern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstreproduction, (*vis sui reproductiva in infinitum*); die ideelle Thätigkeit weiss von keiner Begräntztheit, indem sie auf die ursprüngliche Gräntze trifft; durch sie findet sich also das Ich nur als begräntzt. Der Grund, dass das Ich in dieser Handlung sich begräntzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer vergangenen. In der gegenwärtigen ist also das Ich begräntzt ohne sein Zuthun, aber dass es sich begräntzt findet ohne sein Zuthun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt, und Bedingung aller Objectivität des Wissens ist. Dafür nun, dass uns die Begräntztheit erscheine als etwas von uns unabhängiges, nicht durch uns hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch gesorgt, dass der Act, wodurch alle Begräntztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewusstseyns, selbst, nicht zum Bewusstseyn kommt.

3. Alle Begräntztheit entsteht uns nur durch den Act des Selbstbewusstseyns. Es ist nöthig, bey diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die urſprüngliche Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, auf ſich ſelbſt zurückzugehen, iſt ſchon die Begräntztheit, aber es iſt die Begräntztheit ganz und vollſtändig.

Nicht für jede einzelne Vorſtellung entſteht eine neue Begräntztheit; mit der im Selbſtbewuſstſeyn enthaltenen Syntheſis iſt die Begräntztheit ein für allemal geſetzt, es iſt dieſe Eine urſprüngliche, innerhalb welcher das Ich beſtändig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorſtellungen nur auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieſer Lehre findet, haben groſsentheils ihren Grund in der Nichtunterſcheidung der urſprünglichen und der abgeleiteten Begräntztheit.

Die urſprüngliche Begräntztheit, welche wir mit allen Vernunftweſen gemein haben, beſteht darinn, daſs wir überhaupt endlich ſind. Vermöge derſelben ſind wir nicht von andern Vernunftweſen, ſondern von der Unendlichkeit geſchieden. Aber alle Begräntztheit iſt nothwendig eine beſtimmte, es läſst ſich nicht denken, daſs eine Begräntztheit überhaupt entſtehe, ohne daſs zugleich eine beſtimmte entſtehe; die beſtimmte muſs alſo durch einen und denſelben Act mit der Be-

gräntztheit überhaupt entstehen. Der Act des Selbstbewufstseyns ist eine absolute Synthesis, alle Bedingungen des Bewufstseyns entstehen durch diesen einen Act zugleich, also auch die bestimmte Begräntztheit, welche eben so, wie die Begräntztheit überhaupt, Bedingung des Bewufstseyns ist.

Dafs ich überhaupt begräntzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Object zu werden; die Begräntztheit überhaupt ist also erklärbar, aber die Begräntztheit überhaupt läfst die bestimmte völlig frey, und doch entstehen beyde durch einen und denselben Act. Beydes zusammengenommen, dafs die bestimmte Begräntztheit nicht bestimmt seyn kann durch die Begräntztheit überhaupt, und dafs sie doch mit dieser zugleich und durch Einen Act entsteht, macht, dafs sie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist. So gewifs freylich, als ich überhaupt begräntzt bin, mufs ich es auf bestimmte Art seyn, und diese Bestimmtheit mufs in's Unendliche gehen, diese in's Unendliche gehende Bestimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht also, dafs ich auf bestimmte Art begräntzt bin, sondern die Art dieser Begräntztheit selbst ist das Unerklärbare. Es läfst sich z. B. im allgemeinen wohl ableiten, dafs ich zu einer bestimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade dafs ich zu dieser Ordnung gehöre, dafs ich in

dieser Ordnung eine bestimmte Stelle, nicht aber, daſs ich gerade diese einnehme. So läſst sich als nothwendig ableiten, daſs es überhaupt ein System unserer Vorstellungen gebe, nicht aber, daſs wir auf diese bestimmte Sphäre von Vorstellungen eingeschränkt seyen. Wenn wir freylich die bestimmte Begräntztheit schon voraussetzen, läſst sich aus dieser die Begräntztheit der einzelnen Vorstellungen ableiten; die bestimmte Begräntztheit ist alsdann nur das, worinn wir die Begräntztheit aller einzelnen Vorstellungen zusammenfassen, also aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal voraussetzen, daſs dieser bestimmte Theil des Universums, und in demselben dieser bestimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unserer äuſsern Anschauung sey, so läſst sich wohl auch ableiten, daſs in dieser bestimmten Begräntztheit diese bestimmten Anschauungen nothwendig sind. Denn könnten wir unser ganzes Planetensystem vergleichen, so könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unsere Erde gerade aus diesen und keinen andern Materien besteht, warum sie gerade diese und keine andere Phänomene zeigt, warum also, diese Anschauungssphäre einmal vorausgesetzt, in der Reihe unserer Anschauungen eben diese, und keine andere vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Synthesis unseres Bewuſstseyns in diese Sphäre versetzt sind, so wird in derselben nichts vorkommen können, was ihr widerspräche, und nicht noth-

wendig wäre. Diefs folgt aus der urſprünglichen Conſequenz unſeres Geiſtes, die ſo groſs iſt, daſs jede Erſcheinung, die uns jetzt eben vorkommt, dieſe beſtimmte Begräntztheit vorausgeſetzt, dergeſtalt nothwendig iſt, daſs, wenn ſie nicht vorkäme, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen in ſich ſelbſt widerſprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue?

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es sich selbst als ursprünglich begräntzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen, und sich anschauen, als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Thätigkeit bewufst; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment ist das Ich für sich selbst nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, ist seine reale eingeschränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Object wird. Es ist auch Empfindendes, aber blofs für uns, die wir philosophiren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird, (der zwischen dem Ich und dem Ding an sich), ist eben defswegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt.

Dieser Moment des Selbstbewusstseyns soll künftig der der ursprünglichen Empfindung heissen. Es ist derjenige, in welchem das Ich sich in der ursprünglichen Begräntztheit anschaut, ohne dass es dieser Anschauung sich bewusst, oder ohne dass ihm diese Anschauung selbst wieder zum Object würde. In diesem Moment ist das Ich im Empfundenen ganz fixirt, und gleichsam verloren.

Die Aufgabe ist also genauer bestimmt diese: wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, Empfindendes und Empfundenes zugleich werde?

Aus dem ursprünglichen Act des Selbstbewusstseyns konnte nur das Begräntztseyn deducirt werden. Sollte das Ich begräntzt seyn für sich selbst, so musste es sich als solches anschauen; diese Anschauung, das Vermittelnde des unbegräntzten Ichs mit dem begräntzten, war der Act der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewusstseyn die blosse Spur einer Passivität zurückbleibt. Jener Act des Empfindens muss also selbst wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser in's Bewusstseyn komme. Es ist leicht vorauszusehen, dass wir diese Aufgabe nur durch einen neuen Act werden lösen können.

Diess ist ganz gemäss dem Gang der syntheti-

ſchen Methode. — Zwey Gegenſätze a und b (Subject und Object) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x iſt ein neuer Gegenſatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird alſo ſelbſt wieder zum Object; ſie iſt ſelbſt nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegenſatz enthält, u. ſ. f.

Auflöſung.

I.

Das Ich empfindet, wenn es in ſich findet etwas ihm Entgegengeſetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit iſt, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtſeyn. Aber um Empfindendes zu ſeyn für ſich ſelbſt, muſs das Ich (das ideelle) jene Paſſivität, welche bis jetzt blos im reellen iſt, in ſich ſetzen, welches ohne Zweifel nur durch Thätigkeit geſchehen kann.

Wir ſind hier eben an dem Punct, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen iſt, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von auſsen erklärt mir auch nur die Paſſivität der Empfindung, er erklärt höchſtens eine Rückwirkung auf das einwirkende Object, ohngefähr wie ein geſtoſsener elaſtiſcher Körper den andern zurückſtöſst, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflectirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das

Zurückgehen des Ichs auf sich selbst, erklärt nicht, wie es den Eindruck von aussen auf sich als Ich, als Anschauendes bezieht. Das Object geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist ebendeswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes seyn für sich selbst, ohne überhaupt thätig zu seyn. Das Ich nun, was hier thätig ist, kann nicht das begräntzte seyn, sondern nur das unbegräntzbare. Aber dieses ideelle Ich ist unbegräntzt nur im Gegensatz gegen die objective jetzt begräntzte Thätigkeit, also nur inwieferne es über die Gräntze hinausgeht. Wenn man darauf reflectirt, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, dass in jeder etwas seyn muss, was um den Eindruck weiss, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urtheil, dass der Eindruck von einem Object herrühre, setzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas jenseits des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu seyn, das Fremdartige in sich (das ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältniss dieser beyden Thä-

tigkeiten muſs jetzt der Folge wegen genauer beſtimmt werden. Die unbegräntzte Thätigkeit iſt urſprünglich ideell, wie jede Thätigkeit des Ichs, wie es alſo auch die reelle iſt, im Gegenſatz gegen die reelle aber, nur inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Die begräntzte iſt reell, inwiefern nur darauf reflectirt wird, daſs ſie begräntzt iſt, ideell aber, inwiefern darauf reflectirt wird, daſs ſie dem Princip nach der ideellen gleich iſt; ſie iſt alſo reell oder ideell, je nachdem ſie angeſehen wird. Ferner iſt offenbar, daſs die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegenſatz gegen die reelle unterſcheidbar iſt, und umgekehrt, was ſich durch die einfachſten Experimente beſtätigen läſst, wie z. B. ein erdichtetes Object als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes, unterſcheidbar iſt. Dieſs vorausgeſetzt laſſen ſich folgende Schlüſse ziehen.

1) Das Ich ſoll Empfindendes ſeyn für ſich ſelbſt, heiſst, es ſoll das Entgegengeſetzte thätig in ſich aufnehmen. Aber dieſes Entgegengeſetzte iſt nichts anders, als die Gräntze oder der Hemmungspunct, und dieſer liegt nur in der reellen Thätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Gräntze unterſcheidbar iſt. Das Ich ſoll das Entgegengeſetzte ſich zueignen, heiſst alſo, es ſoll daſſelbe in ſeine ideelle Thätigkeit aufnehmen. Dieſs iſt nun nicht

möglich, ohne dafs die Gräntze in die ideelle Thätigkeit fällt, und zwar müfste diefs mittelft einer Thätigkeit des Ichs felbft gefchehen. (Die ganze theoretifche Philofophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur diefes Problem zu löfen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anfchauende) Thätigkeit begräntzt werde. Es war zum voraus einzufehen, dafs das (oben A) 2.) geftörte Gleichgewicht zwifchen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergeftellt werden müfste, fo gewifs das Ich Ich ift. Wie es wiederhergeftellt werde, ift unfre einzige fernere Aufgabe). — Aber die Gräntze fällt nur in die Linie der reellen Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs ift die reelle, in welche die Gräntze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit find urfprünglich, abftrahirt von der Gräntze, ununterfcheidbar, den Trennungspunct zwifchen beyden macht nur die Gräntze. Die Thätigkeit ift alfo nur ideell, d. h. als ideelle zu unterfcheiden jenfeits der Gräntze, oder infofern fie über die Gräntze hinaus geht.

Die Gräntze foll in die ideelle Thätigkeit fallen, heifst alfo, die Gräntze foll jenfeits der Gräntze fallen, welches ein offenbarer Widerfpruch ift. Diefer Widerfpruch mufs aufgelöft werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen, die Gräntze aufzuheben, und indem es diefelbe aufhöbe, fiele die Gräntze nothwendig auch in die

Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Gräntze ſoll nicht aufgehoben werden, die Gräntze ſoll als Gräntze, d. h. unaufgehoben in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte ſich ſelbſt begräntzen, alſo eine Gräntze hervorbringen. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden ſoll. Denn alsdann wäre die in's ideelle Ich geſetzte Gräntze nicht dieſelbe mit der im reellen geſetzten, was doch ſeyn ſoll. Wenn wir auch annehmen wollten, daſs das bis jetzt rein ideelle Ich ſich ſelbſt Object, und dadurch begräntzt würde, ſo wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, ſondern auf den erſten Punct der Unterſuchung zurück verſetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich ſich zuerſt in ein Sub- und Objectives trennt und gleichſam zerſetzt.

Es bleibt alſo nichts übrig, als ein Mittleres zwiſchen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein ſolches iſt das Beſtimmen. Was ich beſtimmen ſoll, muſs unabhängig von mir da ſeyn. Aber indem ich es beſtimme, wird es durch das Beſtimmen ſelbſt wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbeſtimmtes beſtimme, hebe ich es auf als Unbeſtimmtes, und bringe es hervor als Beſtimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müſste alſo die Gräntze beſtimmen.

Es entſtehen hier ſogleich zwei Fragen:

a) Was es denn heiſse: durch ideelle Thätigkeit wird die Gräntze beſtimmt?

Von der Gräntze iſt jetzt im Bewuſstſeyn nichts übrig, als die Spur einer abſoluten Paſſivität. Da das Ich im Empfinden des Acts ſich nicht bewuſst wird, bleibt nur das Reſultat zurück. Dieſe Paſſivität iſt bis jetzt völlig unbeſtimmt. Aber Paſſivität überhaupt iſt ſo wenig denkbar, als Begräntztheit überhaupt. Alle Paſſivität iſt eine beſtimmte, ſo gewiſs als ſie nur durch Negation von Thätigkeit möglich iſt. Die Gräntze würde alſo beſtimmt, wenn die Paſſivität beſtimmt würde.

Jene bloſse Paſſivität iſt der bloſse Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Paſſivität würde beſtimmt, wenn das Ich ihr eine beſtimmte Sphäre — einen beſtimmten Wirkungskreis gäbe, (wenn man dieſen uneigentlichen Ausdruck hier verſtatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieſer Sphäre paſſiv, auſserhalb derſelben activ.

Jene Handlung des Beſtimmens wäre alſo ein Produciren, der Stoff dieſes Producirens die urſprüngliche Paſſivität.

Es entſteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieſes Produciren ſelbſt gedacht werden könne?

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu ſeyn, aber es kann ebenſowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begräntztheit produciren, ohne ebendadurch ſelbſt begräntzt zu werden. — Indem das Ich das Begräntzende iſt, iſt es thätig, inſofern es aber das Begräntzende der Begräntztheit iſt, wird es ſelbſt ein Begräntztes.

Jene Handlung des Producirens iſt alſo die abſoluteſte Vereinigung von Activität und Paſſivität. Das Ich iſt in dieſer Handlung paſſiv, denn es kann die Begräntztheit nicht beſtimmen, ohne ſie ſchon vorauszuſetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begräntzt, nur inſofern es darauf ausgeht, die Begräntztheit zu beſtimmen. In jener Handlung iſt alſo eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit vorausſetzt.

Ehe wir auf dieſe Vereinigung von Paſſivität und Activität in einer Handlung ſelbſt wieder reflectiren, können wir zuſehen, was wir denn durch eine ſolche Handlung gewonnen hätten, wenn ſie wirklich im Ich ſich aufzeigen lieſse.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewuſstſeyns nur Empfundenes für ſich

selbst, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es Empfindendes für sich selbst. Es wird sich Object überhaupt, weil es begräntzt wird. Es wird sich aber als activ (als empfindend) Object, weil es nur in seinem Begräntzen begräntzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also als in seiner Activität begräntzt zum Object.

Das Ich wird hier nur begräntzt, insofern es thätig ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, dass das Ich, um als Ich begräntzt, (d. h. um empfindend) zu werden, schon thätig seyn muss. — Hinwiederum ist das Ich hier nur thätig, insofern es schon begräntzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtseyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit Bewusstseyn verbunden ist.

Aber ebendesswegen, weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf, Empfundenes zu seyn, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst seyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewusstseyn verdrungen, und an seine Stelle träte etwas anders ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein Produciren. In diesem Produciren ist nun das ideelle Ich völlig frey. Der Grund also, warum es im Produciren dieser Sphäre begräntzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muss ausser ihm liegen. Die Sphäre ist eine Production des Ichs, aber die Gräntze der Sphäre ist keine Production desselben, insofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewusstseyns nur producirend ist, überhaupt kein Product des Ichs. Sie ist also nur Gräntze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem Ding an sich, sie ist also jetzt weder im Ich, noch ausser dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worinn das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz, zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit einem Wort alles, was im vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deducirt.

II.

Wir sehen nun freylich aus dieser ganzen Erörterung, dass die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte ſich nämlich durch dieſe Auflöſung allerdings, daſs das ideelle Ich nicht paſſiv werden kann, ohne vorher ſchon thätig zu ſeyn, daſs alſo ein bloſser Eindruck auf das ideelle (anſchauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte ſich auch, daſs das ideelle Ich wiederum auf die beſtimmte Art nicht thätig ſeyn kann, ohne ſchon leidend zu ſeyn, es zeigte ſich mit einem Wort, daſs in jener Handlung Activität und Paſſivität ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Nun möchte freylich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollſtändig in das Ich geſetzt wird, eine ſolche ſeyn, aber zwiſchen derſelben und der urſprünglichen Empfindung müſsen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung ſchon in den unauflöslichen Cirkel verſetzt ſehen, der die Philoſophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unſerem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erſt vor unſern Augen müſsen entſtehen laſſen, um ihn ſelbſt vollſtändig zu begreifen. Daſs wir in jenen Cirkel gerathen müſsen, iſt durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber wie? Und inſofern iſt unſere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöſt. Die Aufgabe war zu erklären: wie die urſprüngliche Gräntze in das ideelle Ich übergehe? Es iſt aber offenbar, daſs ein ſolcher erſter Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht iſt. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begräntzen der Begräntztheit,

das wir dem ideellen Ich zuſchrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Paſſivität zu begräntzen? — Wir geſtanden ſelbſt, daſs dieſe Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich ſchon vorausſetzte, ſo wie freylich umgekehrt auch dieſes Leiden jene Thätigkeit vorausſetzt. Wir müſsen dem Entſtehen dieſes Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unſere Aufgabe vollſtändig zu löſen.

Wir gehen zurück, auf den zuerſt aufgeſtellten Widerſpruch. Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Es iſt alſo auch ideell nur für ſich ſelbſt, ideell nur inwiefern es ſich als ideell ſetzt, oder anerkennt. Verſtehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit des Ichs überhaupt, inſofern ſie blos von ihm ausgeht, und allein in ihm begründet iſt, ſo iſt das Ich urſprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Gräntze in das Ich, ſo fällt ſie allerdings in ſeine ideelle Thätigkeit. Aber dieſe ideelle Thätigkeit, welche und inſofern ſie begräntzt iſt, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deſswegen weil ſie begräntzt iſt. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und inſofern ſie über die Gräntze hinausgeht. Dieſe über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit ſoll alſo begräntzt werden, ein Widerſpruch, der ſchon in der Forderung liegt: das Ich ſoll als empfindend (d. h. als Subject) Object werden, und welcher ſich nicht auflöſen läſst, als wenn das Hinausgehen über die Gräntze,

und das Begräntztwerden für das ideelle Ich Eins und dasselbe ist, oder wenn das Ich, ebendadurch daſs es ideell ist, reell wird.

Gesetzt dieſs wäre so, gesetzt, daſs das Ich durch das bloſse Hinausgehen über die Gräntze begräntzt würde, so wäre es, indem es über sie hinausgeht, noch ideell, es würde also als ideell oder in seiner Idealität reell und begräntzt.

Es fragt sich, wie Etwas der Art denkbar sey?

Wir werden auch diese Aufgabe nur dadurch lösen können, daſs wir die Tendenz, sich selbst anzuschauen, als unendlich gesetzt haben. — Im Ich ist von der ursprünglichen Empfindung nichts, als die Gräntze, blos als solche, zurückgeblieben. Das Ich ist für uns nicht ideell, als insofern es über die Gräntze hinausgeht, schon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) sich selbst anerkennen, ohne seine, über die Gräntze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzusetzen der innerhalb der Gräntze gehemmten oder reellen. Beyde sind unterscheidbar nur in der wechselseitigen Entgegensetzung und Beziehung auf einander. Diese aber ist wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit, welche innerhalb und auſserhalb der Gräntze zugleich ist.

Diese dritte, zugleich ideelle und reelle

Thätigkeit ist ohne Zweifel die (I.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt seyn sollten.

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. — Es sind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. sich anschauend als begräntzt. Aber Gräntze ist nur zwischen zwey Entgegengesetzten, also konnte das Ich sich nicht als begräntzt anschauen, ohne nothwendig auf etwas jenseits der Gräntze, d. h. über die Gräntze hinauszugehen. Eine solche über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt seyn, und nur in so fern wird das Ich sich als empfindend zum Object.

2) Nicht nur das bisher Objective, sondern auch das Subjective im Ich muss Object werden. Diess geschieht dadurch, dass ihm die über die Gräntze hinausgehende Thätigkeit zum Object wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anschauen als hinausgehend über die Gräntze, ohne diese Thätigkeit entgegenzusetzen, und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Gräntze

hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner ideellen und reellen, in seiner über die Gräntze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Gräntze gehemmten, empfundenen Thätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte zugleich innerhalb der Gräntze gehemmten, und über sie hinausgehende, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Object wird. Insofern das Ich empfindend ist, ist es ideell, insofern Object, reell, diejenige Thätigkeit also, durch welche es als empfindend Object wird, muss eine zugleich ideelle und reelle seyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derselben Thätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist jene von uns postulirte producirende, in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt sind. Die Genesis jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen. (I.)

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Act (dem des Selbstbewusstseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begräntzt. Im zwey-

ten Act wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt, angeschaut als begräntzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begräntzt, ohne dafs die ideelle Thätigkeit die Gräntze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Object wird.

3) In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Gräntze hinausgegangenen, und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beyde einen wechselseitigen Bezug auf einander, und werden als Entgegengesetzte fixirt.

Es fragt sich:

a) als was die ideelle Thätigkeit fixirt wird? Insofern sie überhaupt fixirt wird, hört sie auf, reine Thätigkeit zu seyn. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Gräntze gehemmten Thätigkeit, sie wird also aufgefafst als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Insofern sie aufgefafst wird als fixirt, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie

aufgefaſst wird als dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, wird ſie ſelbſt — aber nur in dieſer Entgegenſetzung reelle Thätigkeit, ſie wird Thätigkeit von Etwas dem reellen Ich reell Entgegengeſetztem. Dieſes dem rellen Ich reell-Entgegengeſetzte aber iſt nichts anders, als das Ding an ſich.

Die über die Gräntze hinausgegangene nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verſchwindet alſo jetzt als ſolche aus dem Bewuſstſeyn, und iſt in das Ding an ſich verwandelt.

Es iſt leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der urſprünglichen Begräntztheit iſt nach dem vorhergehenden die anſchauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs, aber eben dieſe wird hier als Grund der Begräntztheit dem Ich ſelbſt reflectirt, nur nicht eben als Thätigkeit des Ichs, denn das Ich iſt jetzt bloſs reelles; ſondern als eine dem Ich entgegengeſetzte. Das Ding an ſich iſt alſo nichts anders, als der Schatten der ideellen, über die Gräntze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anſchauung zurückgeworfen wird, und in ſo fern ſelbſt ein Product des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an ſich für reell anſieht, ſteht auf demſelben Standpunct, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment ſteht. Das Ding an ſich entſteht ihm durch ein Handeln, das Entſtandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entſtanden iſt. Das Ich

alſo iſt urſprünglich unwiſſend darüber, daſs jenes Entgegengeſetzte ſein Product iſt, und es muſs in dieſer Unwiſſenheit bleiben, ſo lang es in den magiſchen Kreis eingeſchloſſen iſt, den das Selbſtbewuſstſeyn um das Ich beſchreibt; der Philoſoph nur, der dieſen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuſchung kommen.

Die Deduction iſt jetzt ſo weit vorgeſchritten, daſs zuerſt etwas auſser dem Ich für das Ich ſelbſt da iſt. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerſt auf etwas jenſeits der Gräntze, und dieſe ſelbſt iſt jetzt nichts, als der gemeinſchaftliche Berührungspunct des Ichs und ſeines Entgegengeſetzten. In der urſprünglichen Empfindung kam nur die Gräntze vor, hier etwas jenſeits der Gräntze, wodurch das Ich die Gräntze ſich erklärt. Es iſt zu erwarten, daſs dadurch auch die Gräntze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie ſich bald zeigen wird. Die urſprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt ſich in eine Anſchauung, in welcher das Ich zuerſt ſich ſelbſt Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört, Empfundenes zu ſeyn. Das Empfundene, für das ſich als empfindend anſchauende Ich, iſt die über die Gräntze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeſchaut wird. Das urſprünglich Begräntzende der reellen iſt das Ich ſelbſt, aber es kann nicht als begräntzend in's

Bewufstfeyn kommen, ohne fich in das Ding an fich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt ift, ift die, in welcher das Begräntzte und das Begräntzende getrennt zugleich und zufammengefafst werden.

Es ift noch übrig, zu unterfuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in diefer Handlung werde?

Die ideelle Thätigkeit hat fich in das Ding an fich verwandelt, die reelle alfo wird durch diefelbe Handlung fich in das dem Ding an fich Entgegengefetzte, d. h. in das Ich an fich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subject und Object zugleich war, ift jetzt zuerft etwas an fich; das urfprünglich Subjective des Ichs ift hinübergetragen über die Gräntze, und wird dort angefchaut als Ding an fich; was innerhalb der Gräntze zurückbleibt, ift das rein Objective des Ichs.

Die Deduction fteht alfo jetzt an dem Punct, wo das Ich und fein Entgegengefetztes nicht etwa nur für den Philofophen, fondern für das Ich felbft fich trennen. Die urfprüngliche Duplicität des Selbftbewufstfeyns ift jetzt zwifchen dem Ich und dem Ding an fich gleichfam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt alfo nicht eine blofse Paffivität, fondern es bleiben zwey fich reell

Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indess, wenn dieser vergeblich sich bemüht, den Uebergang des Eindrucks aus dem blos passiven Ich in das denkende und active zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dings ausser uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Uebergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der productiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, dass das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne dass es sich als sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begräntztender und begräntzter Thätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Activität und Passivität anschaue, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur dass dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der Philosoph sieht, seinem Object, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und Etwas ausser ihm erscheint.

4) Das Product des Schwebens zwischen reeller und ideeller Thätigkeit ist das Ich an sich auf der

einen, und das Ding an ſich auf der andern Seite, und beyde ſind die Factoren der jetzt abzuleitenden Anſchauung. Zuvor fragt ſich, wie dieſe beyden durch die abgeleitete Handlung beſtimmt ſeyn.

a) Daſs das Ich durch dieſe Handlung als rein Objectives beſtimmt ſey, iſt ſo eben bewieſen worden. Aber dieſs wird es nur in dem Wechſelverhältniſs, in welchem es jetzt mit dem Ding an ſich ſteht. Denn wäre das Begräntzende noch in ihm, ſo wäre es nur dadurch, daſs es ſich erſcheint, anſtatt daſs es jetzt an ſich, und gleichſam unabhängig von ſich ſelbſt iſt, gerade ſo wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf dieſen Standpunct ſich erhebt.

(Es iſt nicht von dem Ich die Rede, was in dieſer Handlung thätig iſt, denn dieſes iſt in ſeiner Begräntztheit ideell, und umgekehrt in ſeiner Idealität begräntzt, weder Subject noch Object allein, da es das ganze (vollſtändige) Ich in ſich befaſst, nur daſs das, was zum Subject gehört, als Ding an ſich, was zum Object, als Ich an ſich erſcheint).

b) Das Ding iſt vorerſt ſchlechterdings nur beſtimmt als das dem Ich abſolut Entgegengeſetzte. Nun iſt aber das Ich beſtimmt als Thätigkeit, alſo auch das Ding, nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengeſetzte. Aber alle Entgegenſetzung iſt

eine bestimmte; es ist also unmöglich, daſs das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne daſs es zugleich begräntzt sey. Es erklärt sich hier, was es heiſse, das Ich müſse auch die Passivität wieder begräntzen (I). Die Passivität wird begräntzt dadurch, daſs ihre Bedingung das Ding begräntzt wird. Die Begräntztheit in der Begräntztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begräntztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich in's Bewuſstseyn. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begräntztheit überhaupt, als selbst begräntzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begräntztheit. Wodurch ist nun das Ding begräntzt? Durch dieselbe Gräntze, durch welche auch das Ich begräntzt ist. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begräntzung stehen beyde in Wechselwirkung. Daſs eine und dieselbe Gräntze, Gräntze des Ichs und des Dings sey, d. h. daſs das Ding nur begräntzt sey, insoweit das Ich, und das Ich nur insoweit das Object begräntzt ist, kurz, jene Wechselbestimmung von Activität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber wie sich erwarten laſst, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Gräntze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich

selbst gesetzt war, nur dass sie jetzt nicht mehr blos als Gräntze des Ichs, sondern auch als Gräntze des Dings erscheint. Das Ding erlangt nur so viel Realität, als im Ich selbst durch sein ursprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber so wie das Ich sich selbst, so wird ihm auch das Ding als ohne sein Zuthun begräntzt erscheinen, und, um diess Resultat wieder anzuknüpfen an den Punct, von dem wir ausgiengen, so wird also hier die ideelle Thätigkeit begräntzt, unmittelbar dadurch, dass sie über die Gräntze geht, und als solche angeschaut wird.

Es lässt sich daraus leicht schliessen, wie durch jene Handlung

c) die Gräntze bestimmt seyn werde? Da sie Gräntze zugleich für das Ich und für das Ding ist, so kann ihr Grund eben so wenig in jenem als in diesem liegen, denn läge er im Ich, so wäre seine Activität nicht bedingt durch Passivität; im Ding, so wäre seine Passivität nicht bedingt durch Activität, kurz, die Handlung wäre nicht, was sie ist. Da der Grund der Gräntze weder im Ich noch im Ding liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich sowohl, als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Dasjenige in der Anschauung ist also die Gräntze, was für das Ich sowohl als das Ding schlechthin zufällig ist, eine genauere Bestimmung oder Auseinander-

setzung ist hier noch nicht möglich, und kann erst in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an sich als Entgegengesetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauren, denn durch diesen Gegensatz ist ein Widerspruch im Ich selbst (demjenigen, was zwischen beyden schwebt) gesetzt. Aber das Ich ist absolute Identität. So gewiss also Ich = Ich, so gewiss entsteht unwillkührlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beyden Entgegengesetzten in ein relatives Gleichgewicht gesetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus. Denn da das Ich absolute Identität ist, so bedarf es keines Bestimmungsgrundes zur Thätigkeit, ausser einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geistigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beständigen Wiederentstehen jenes Widerspruchs ab.

Der Widerspruch erscheint zwar hier als Gegensatz zwischen dem Ich und etwas ausser ihm, ist aber abgeleitetermaassen ein Widerspruch zwischen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der ursprünglichen Beschränktheit sich selbst anschauen, (empfinden), so muss es zugleich über die Beschränktheit hinausstreben. Eingeschränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, diess alles wird nur gefühlt im

Gegenſatz gegen eine uneingeſchränkte Thätigkeit. Es iſt auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung ſelbſt ſchon iſt alſo ein Widerſpruch in das Ich geſetzt. Es iſt beſchränkt zugleich, und über die Schranke hinausſtrebend.

Dieſer Widerſpruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauren. Er kann alſo nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit.

Dieſe dritte Thätigkeit iſt eine anſchauende überhaupt, denn es iſt das ideelle Ich, was hier als begräntztwerdend gedacht wird.

Aber dieſes Anſchauen iſt ein Anſchauen des Anſchauens, denn es iſt ein Anſchauen des Empfindens. — Das Empfinden iſt ſelbſt ſchon ein Anſchauen, nur ein Anſchauen in der erſten Potenz; (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit ſie zu definiren, denn alle Definition iſt ſynthetiſch). Das jetzt abgeleitete Anſchauen iſt alſo ein Anſchauen in der zweyten Potenz, oder was daſſelbe iſt, ein productives Anſchauen.

C.

Theorie der productiven Anschauung.

Vorerinnerung.

Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transscendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden, und läſst sie vor seinen Augen gleichsam entstehen.

Das Ich ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist. Der ursprüngliche Act des Selbstbewuſstseyns erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objectiven Thätigkeit, im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjectiven oder im Wissen ein-

geschränkt sey. Erst die productive Anschauung versetzt die ursprüngliche Gräntze in die ideelle Thätigkeit, und ist der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der productiven Anschauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs systematisch deducirt ist ist, als allgemeine Bedingung des Wissens überhaupt unmittelbar aus dessen Begriff abzuleiten, denn, wenn alles Wissen seine Realität von einer unmittelbaren Erkenntniss entlehnt, so ist diese allein in der Anschauung anzutreffen, anstatt dass Begriffe nur Schatten der Realität sind, entworfen durch ein reproductives Vermögen, den Verstand, welcher selbst ein höheres voraussetzt, das kein Original ausser sich hat, und aus ursprünglicher Kraft aus sich selbst producirt. Daher müsste der uneigentliche Idealismus, d. h. ein System, was alles Wissen in Schein verwandelt, derjenige seyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unserer Erkenntniss aufhöbe, z. B. dadurch, dass er von den Vorstellungen unabhängige Originale ausser uns setzt, anstatt dass ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, ebendesswegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus seyn müsste. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen

nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus ursprünglich durchschauen.

Dagegen mag man den Versuch anstellen aus der Hypothese, dass in unserer Anschauung irgend etwas sey, was durch den Anstoss oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der sinnlichen Anschauung zu erklären. Vorerst wird durch Anstoss auf das vorstellende Wesen nicht der Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung in dasselbe übergehen. Nun ist aber in der Anschauung nicht die blosse Wirkung eines Gegenstands, sondern der Gegenstand selbst unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenstand hinzu komme, könnte man wohl etwa durch Schlüsse zu erklären versuchen, wenn nur nicht in der Anschauung selbst schlechthin nichts von einem Schlusse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Ursache und Wirkung vorkäme, und wenn es nicht der Gegenstand selbst, nicht ein blosses Product des Syllogismus wäre, was in der Anschauung vor uns steht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenstands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äusseren Impuls in Bewegung gesetzt ist, so würde nie das unmittelbare Ueber-

gehen des äufsern Gegenftands, deffen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müfste denn den Eindruck oder den Anftofs von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz befitzen und gleichfam durchdringen könnte. Es ift alfo immer noch das confequentefte Verfahren des Dogmatismus, den Urfprung der Vorftellungen von Aufsendingen in's Geheimnifsvolle zu fpielen, und davon als von einer Offenbarung zu fprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entftehen eines fo fremdartigen wie der Vorftellung aus dem Eindruck eines äufsern Objects durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Object unferer Erkenntnifs nach jenem Syftem) auch das Unmögliche möglich ift.

Es fcheint den Dogmatikern nie auch von ferne beygegangen zu feyn, dafs in einer Wiffenfchaft wie die Philofophie keine Vorausfetzung gilt, dafs vielmehr in einer folchen eben diejenigen Begriffe, welche fonft die gemeinften und geläufigften find, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So ift die Unterfcheidung zwifchen etwas, das von aufsen, und etwas, das von innen kommt, eine folche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber ebendadurch, dafs ich fie erkläre, fetze ich eine Region des Bewufstfeyns, wo diefe Trennung noch nicht ift, und innere und äufsere Welt in einander begriffen find. So gewifs ift es,

daſs eine Philoſophie, die nur überhaupt ſich zum Geſetz macht, nichts unbewieſen und unabgeleitet zu laſſen, gleichſam ohne es zu wollen, und durch ihre bloſse Conſequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art und Weiſe jener äuſsern Einwirkung zu beſchreiben, oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erforderniſs einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wiſſens abhängt, billiger Weiſe erwartet werden könnte. Man müſste denn hieher jene allmäligen Sublimationen der Materie zur Geiſtigkeit rechnen, bey welchen nur das Eine vergeſſen wird, daſs der Geiſt eine ewige Inſel iſt, zu der man durch noch ſo viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läſst ſich gegen ſolche Forderungen mit der vorgeſchützten abſoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb, jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philoſophie, die ſich rühmt, nichts unbewieſen zu laſſen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgiebt, man müſste denn in ihren Erklärungen ſelbſt etwas unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derſelben findet ſich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem ſich zu entfernen erſte Bedingung alles Verſtehens in der Philoſophie iſt. Für wen es z. B. in aller Thätigkeit

des Geiſtes überall nichts Bewuſstloſes giebt, und keine Region, auſser der des Bewuſstſeyns, wird ſo wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Producten ſich vergeſſe, als wie der Künſtler in ſeinem Werk verloren ſeyn könne. Es giebt für ihn kein anderes, als das gemeine moraliſche Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freyheit vereinigt iſt.

Daſs alle productive Anſchauung aus einem ewigen Widerſpruch entſpringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat, als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beſtändigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und ſie in der Art ihres Producirens ebenſo feſſelt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefeſſelt erſcheint, iſt theils im vorhergehenden ſchon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anſchauung weiter in's Licht geſetzt werden.

Wegen des Worts Anſchauung iſt zu bemerken, daſs dem Begriff ſchlechterdings nichts ſinnliches beizumiſchen iſt, als ob z. B. das Sehen ausſchlieſsend ein Anſchauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon ſich ein Grund angeben läſst, der ziemlich tief liegt. Der gedankenloſe Haufen erklärt ſich das Sehen durch den Lichtſtrahl; aber was iſt denn der Lichtſtrahl? Er iſt ſelbſt ſchon ein Sehen, und zwar das urſprüngliche Sehen, das Anſchauen ſelbſt.

Die ganze Theorie der productiven Anſchauung geht von dem abgeleiteten und bewieſenen Satz aus: indem die über die Gräntze hinausgegangene und die innerhalb der Gräntze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden ſie als einander entgegengeſetzte fixirt, jene als Ding, dieſe als Ich an ſich.

Es könnte hier ſogleich die Frage entſtehen, wie denn jene als ſchlechthin unbegräntzbar geſetzte ideelle Thätigkeit ſixirt, und damit auch begräntzt werden könne. Die Antwort iſt, daſs dieſe Thätigkeit nicht begräntzt wird als anſchauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem ſie begräntzt wird, hört ſie auch auf, Thätigkeit des Ichs zu ſeyn, und verwandelt ſich in das Ding an ſich. Dieſe anſchauende Thätigkeit iſt jetzt ſelbſt ein Angeſchautes, und darum nicht mehr anſchauende. Aber nur die anſchauende als ſolche iſt unbegräntzbar.

Die anſchauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, iſt die in der Production begriffene, eben deſswegen zugleich reelle. Dieſe in der Production mitgefeſſelte ideelle Thätigkeit iſt als anſchauende noch immer unbegräntzbar. Denn obgleich ſie in der productiven Anſchauung mit begräntzt wird, iſt ſie doch nur für den Moment begräntzt, anſtatt daſs die reelle fortdaurend begräntzt iſt. Wenn ſich nun etwa zeigen ſollte,

dafs alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerfpruch zwifchen der unbegräntzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, fo wird das Produciren fo unendlich feyn, als jener Widerfpruch felbft, und zugleich mit der ideellen in der Production mitbegräntzten Thätigkeit ift ein progreffives Princip in die Production gefetzt. Alles Produciren ift ein endliches für den Moment, aber was auch durch diefes Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerfpruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und fo ohne Zweifel in's Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Gräntze hinausgeht, fo würde das Ich nie aus feinem erften Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in feinem Produciren begräntzt, etwa für ein Anfchauendes aufser ihm, nicht für fich felbft. So wie das Ich, um empfindend zu werden für fich felbft, über das urfprünglich Empfundene hinausftreben mufs, fo um producirend für fich felbft, über jedes Product. Wir werden alfo mit der productiven Anfchauung in denfelben Widerfpruch verwickelt feyn, wie mit der Empfindung, und durch denfelben Widerfpruch wird fich auch die productive Anfchauung für uns wieder potenziren, wie die einfache in der Empfindung.

Dafs diefer Widerfpruch unendlich feyn müfse, läfst fich am kürzeften fo beweifen:

Es ist im Ich eine unbegräntzbare Thätigkeit, aber diese Thätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne dafs das Ich sie setzt als seine Thätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Thätigkeit, ohne sich als Subject oder Substrat jener unendlichen Thätigkeit von dieser Thätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben dadurch entsteht eine neue Duplicität, ein Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subject jener unendlichen Thätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, die Thätigkeit selbst, indem sie gesetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Gräntze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begräntzt. — Und so dauert dieser Wechsel in's Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Contraction versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftig ist, wird daher als producirende erscheinen müfsen.

I.

Deduction der productiven Anſchauung.

1. Wir verlieſsen unſer Object im Zuſtand des Schwebens zwiſchen Entgegengeſetzten. Dieſe Entgegengeſetzten ſind an ſich ſchlechterdings nicht vereinbar, und wenn ſie vereinbar ſind, ſind ſie es nur durch das Streben des Ichs, ſie zu vereinigen, welches allein ihnen Beſtand und wechſelſeitige Beziehung auf einander giebt.

Beyde Entgegengeſetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und ſind inſofern ein Product des Ichs, das Ding an ſich ſowohl, als das Ich, das hier zuerſt als Product von ſich ſelbſt vorkommt. — Das Ich, deſſen Product beyde ſind, erhebt ſich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke ſich das Ding an ſich auſſer dem Ich, dieſe beyden Entgegengeſetzten alſo in verſchiedenen Sphären, ſo wird zwiſchen ihnen ſchlechthin keine Vereinigung möglich ſeyn, weil ſie an ſich unvereinbar ſind; es wird alſo, um ſie zu vereinigen, eines höhern bedürfen, was ſie zuſammenfaſst. Dieſes Höhere aber iſt das Ich ſelbſt in der höhern Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede iſt. Denn jenes Ich, auſſer welchem das Ding an ſich iſt, iſt nur das objective oder reelle Ich, das, in

welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewusstseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz im Bewusstseyn zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewusstseyn zurückbleiben, (die Entgegengesetzten hätten sich an einander vernichtet), ohne eine dritte Thätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Dass der Gegensatz als solcher, oder, dass die beyden Entgegengesetzten als absolut (nicht blos relativ) Entgegengesetzte in's Bewusstseyn kommen, ist Bedingung der productiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, ebendiess zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf, absolut zu seyn. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst muss im Bewusstseyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beyden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als an sich (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung

waren ſie ja nur durch das Handeln des Ichs (alſo nicht durch ſich ſelbſt) zuſammengehalten, welches Handeln blos dazu diente, ſie ins Bewuſstſeyn zu bringen, und nachdem es dieſs geleiſtet hat, ſelbſt aus dem Bewuſstſeyn verſchwindet.

D a ſ s jener Gegenſatz a l s ſolcher im Bewuſstſeyn zurückbleibt, dadurch iſt für das Bewuſstſeyn ein groſses Feld gewonnen. Denn durch denſelben iſt jetzt eben nicht nur für den Beobachter, ſondern für das Ich ſelbſt die Identität des Bewuſstſeyns ſchlechthin aufgehoben; das Ich alſo auf denſelben Punct der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns ſelbſt urſprünglich geſtellt hatten, nur daſs dem Ich auf dieſem Punct mehreres ganz anders erſcheinen muſs, als es uns erſchien. W i r erblickten das Ich urſprünglich in einem Streit von entgegengeſetzten Thätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wiſſen, muſste ihn unwillkührlich und blindlings gleichſam vereinigen in einer gemeinſchaftlichen Conſtruction. In dieſer Conſtruction war die ideelle unbegräntzbare Thätigkeit des Ichs alsſolche mit begriffen, es k o n n t e alſo von jener Conſtruction nur die reelle als begräntzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich ſelbſt zum Object wird, hat er ſich für das ſich ſelbſt anſchauende Ich in den Gegenſatz zwiſchen dem Ich (als objectiver Thätigkeit) und dem Ding an ſich verwandelt. Da alſo die a n ſ c h a u e n d e Thätigkeit jetzt a u ſ ſ e r

dem Conflict ist, (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, daſs dem Ich jener Streit selbst wieder zum Object wird), so wird jetzt jener Gegensatz für das Ich selbst in einer gemeinschaftlichen Construction sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3.) Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich anschaut als solchen, welches Anschauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem Einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens, kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding, und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein actives, thätiges, noch nicht das passive, unthätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Object selbst wieder eine Entgegensetzung und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Thä-

tigkeit, an welcher nichts, als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar ist. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Thätigkeit.

Diese entgegengesetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen, da sie einmal durch die gemeinschaftliche Gräntze als Berührungspunct vereinigt sind. Gleichwohl können sie auch nicht zusammenbestehen, ohne dass sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduciren. Erst indem diess geschieht, heben sie sich als Thätigkeiten auf. Das dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beyden liegendes Product seyn. Desswegen wird dieses Product in der Anschauung nicht vorkommen als Ding an sich, oder als das thätige Ding, sondern nur als die Erscheinung jenes Dings. Das Ding, insofern es activ und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewusstseyn verdrungen durch die productive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beyden in der Mitte liegt, und indem es beyde auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beyder ist.

Dass dieses Dritte Object der sinnlichen Anschauung sey, sehen abermals nur wir, nicht das

Ich selbst, und auch für uns ist es noch nicht bewiesen, sondern muss erst bewiesen werden.

Dieser Beweis kann kein anderer seyn, als folgender. In dem Product ist nur was in der productiven Thätigkeit ist, und was durch die Synthesis hineingelegt worden, muss sich auch durch Analysis wieder daraus entwickeln lassen. Es muss sich also in dem Product die Spur jener beyden Thätigkeiten, sowohl der des Ichs, als der des Dings aufzeigen lassen.

Um zu wissen, wodurch jene beyden Thätigkeiten im Product sich erkennen lassen, müssen wir erst wissen, wodurch sie überhaupt unterscheidbar sind?

Die Eine jener Thätigkeiten ist die des Ichs, welche ursprünglich, d. h. vor der Begräntzung (und diese soll ja erst hier für das Ich selbst erklärt werden) unendlich ist. Nun ist aber kein Grund, die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit als endlich zu setzen, sondern so gewiss die Thätigkeit des Ichs unendlich ist, muss es auch die ihm entgegengesetzte des Dings seyn.

Aber zwey einander entgegengesetzte und ausser einander befindliche Thätigkeiten können schlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beyde positiver Natur sind. Denn zwischen gleich

positiven Thätigkeiten ist nur relative Entgegensetzung möglich, d. h. eine bloſse Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf Einen und denselben Körper wirken zwey gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beyde positiv, so daſs wenn beyde mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beyde sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern blos durch ihr Verhältniſs zu dem Körper; so wie sie aus diesem Verhältniſs treten, sind beyde wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von beyden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beyde nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Thätigkeit des Ichs sowohl, als die des Dings beyde positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müſsten sich beyde auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beyde Thätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müſsen jene beyden Thätigkeiten ursprünglich durch eine höhere, als blos relative Entgegensetzung unterscheidbar seyn. Die eine jener Thätigkeiten müſste die nicht blos relativ, sondern absolut negative der andern seyn; wie dieſs möglich sey, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, daſs es so seyn müſse.

(Man ſetze an die Stelle jener oben blos relativ entgegengeſetzten Kräfte zwey Kräfte, deren Eine = A die andere = — A ſey, ſo iſt — A urſprünglich negativ, und A abſolut entgegengeſetzt; wenn ich beyde verbinde, ſo entſteht nicht wie oben die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung iſt, A + (— A) = A — A. Es iſt daraus im Vorbeigehen zu ſehen, warum die Mathematik den Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Entgegenſetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln a — a und a + (— a), deren jene Ausdruck der relativen, dieſe der abſoluten Entgegenſetzung iſt, ganz gleichbedeutend ſind. Deſto wichtiger aber iſt dieſer Unterſchied für Philoſophie und Phyſik, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird. A und — A ſind auch nicht blos unterſcheidbar durch ihre entgegengeſetzten Richtungen, da die Eine nicht blos in dieſem Verhältniſs, ſondern abſolut und ihrer Natur nach negativ iſt.)

Dieſs angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Thätigkeit des Ichs an ſich poſitiv, und der Grund aller Poſitivität. Denn ſie iſt charakteriſirt worden als ein Streben in's Unendliche ſich auszubreiten. Mithin müſste die Thätigkeit des Dings an ſich die abſolut und ihrer Natur nach negative ſeyn. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, ſo müſste dagegen dieſe nur als die einſchränkende der erſten denkbar ſeyn. Sie ſelbſt an und für ſich wäre nicht reell, und müſste ihre

Realität nur im Gegensatz gegen die andere, durch das beständige Einschränken ihrer Wirkung, beweisen können.

So ist es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunct als Thätigkeit des Dings an sich erscheint, ist nichts anders, als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und diese ist nur als die negative der andern vorstellbar. Die objective oder reelle Thätigkeit besteht für sich, und ist, auch wenn keine anschauende ist, die anschauende dagegen oder einschränkende ist nichts ohne anzuschauendes oder einzuschränkendes.

Umgekehrt, daraus, daſs beyde Thätigkeiten einander absolut entgegengesetzt sind, folgt, daſs sie in Einem und demselben Subject gesetzt seyn müssen. Denn nur, wenn zwey entgegengesetzte Thätigkeiten, Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind, kann die Eine, die absolut entgegengesetzte der andern seyn.

(Z. B. Man denke sich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, so wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine stetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man sich entweder, daſs die Schwere durch Stoſs wirke, so sind A und der in entgegengesetzter Richtung kommende Impuls

der Schwere B beydes positive Kräfte, und sich blos relativ entgegengesetzt, so, daſs es völlig willkührlich ist, welche von beyden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht auſser dem Punct, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beyden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, daſs die Eine von beyden nothwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch daſs wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche seyn muſs, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beyspiel einer blos relativen Entgegensetzung, der zweyte einer absoluten. Welcher von beyden angenommen werde, ist für den Calcul freylich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beyde Thätigkeiten Ein und dasselbe Subject, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, daſs sie einander absolut entgegengesetzt seyn müſsen; und umgekehrt, wenn beyde einander absolut entgegengesetzt sind, daſs sie Thätigkeiten Eines und desselben Subjects sind.

Wenn beyde Thätigkeiten zwischen verschiedenen Subjecten getheilt wären, wie dieſs hier der Fall zu seyn scheinen könnte, da wir die Eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die in's Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegen-

gesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müsste das Ding an sich ausser dem Ich seyn. Aber das Ding an sich ist nur ausser dem reellen (practischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind beyde vereinigt, und als in Einem identischen Subject (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengesetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung seyn sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beyde sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, dass sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beyder Thätigkeiten entspringt, muss sich die Spur beyder Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beyder kennen, muss sich auch das Product darnach charakterisiren lassen.

Da das Product, Product entgegengesetzter Thätigkeiten ist, so muss es schon deswegen ein endliches seyn.

Ferner das Product ist gemeinschaftliches Product entgegengesetzter Thätigkeiten, also kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beyde zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, als entgegengesetzte Thätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Product vorkommen.

Insofern sich beyde unter einander das Gleichgewicht halten, werden beyde zwar nicht aufhören, Thätigkeiten zu seyn, aber sie werden nicht als Thätigkeiten erscheinen. — Man erinnere sich wiederum des Beyspiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunct an beyden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effect kommen, (es erscheint nicht als thätig), beyde schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effect. So in der Anschauung. Die beyden sich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf, Thätigkeiten zu seyn, denn das Gleichgewicht existirt nur, insofern beyde Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, nur das Product ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Product, da es ein gemeinschaftliches seyn soll, muss auch die Spur beyder Thätigkeiten zu finden seyn. Es werden sich also in dem Product zwey entgegengesetzte Thätigkeiten

unterſcheiden laſſen, eine Thätigkeit, welche ſchlechthin poſitiv iſt, und die Tendenz hat, in's Unendliche ſich auszubreiten, die andere, welche als die abſolut entgegengeſetzte der erſten auf die abſolute Endlichkeit geht, und ebendeſswegen nur als die einſchränkende der poſitiven erkennbar iſt.

Nur weil beyde Thätigkeiten abſolut entgegengeſetzt ſind, können auch beyde unendlich ſeyn. Beyde ſind unendlich nur im entgegengeſetzten Sinne; (zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengeſetzten Richtungen. Eine endliche Gröſse überhaupt = 1. kann ins Unendliche vermehrt werden, ſo daſs immer noch ein Theiler für ſie gefunden wird, ſetzt man aber, daſs ſie über alle Schranken vermehrt ſey, ſo iſt ſie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroſse. Dieſelbe kann in's Unendliche vermindert werden dadurch, daſs ſie in's Unendliche getheilt wird, ſetzt man nun daſs der Theiler über alle Schranken hinaus wachſe, ſo iſt ſie $= \frac{1}{\infty}$, d. h. das Unendlichkleine.)

Die Eine jener Thätigkeiten würde alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinſchaftlichen Product muſs alſo die Spur von zwey Thätigkeiten angetroffen werden, deren Eine in ihrer Schrankenloſigkeit das

positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beyden Thätigkeiten können einander nicht absolut entgegengesetzt seyn, ohne Thätigkeiten Eines und desselben identischen Subjects zu seyn. Sie können also auch nicht in Einem und demselben Product vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die synthetische beyder ist. Im Product wird also ausser jenen beyden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beyder entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Products vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, dass sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduction der Materie.

1) Die beyden Thätigkeiten, die im Product sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen.

Die Eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv seyn, so dass sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich

ausbreiten würde. — Daſs der Materie eine ſolche unendliche Expanſivkraft zukomme, davon wird nur der transſcendentale Beweis geführt. So gewiſs als die Eine der beyden Thätigkeiten, aus welchen das Product conſtruirt iſt, ihrer Natur nach in's Unendliche ſtrebt, ſo gewiſs muſs der eine Factor des Products auch eine unendliche Expanſivkraft ſeyn.

Dieſe unendliche Expanſivkraft, welche im Product concentrirt iſt, würde nun ſich ſelbſt überlaſſen, ſich in's Unendliche ausbreiten. Daſs ſie alſo in einem endlichen Product zurückgehalten wird, iſt nur durch eine entgegengeſetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entſprechende der begränzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinſchaftlichen Product ſich gleichfalls muſs aufzeigen laſſen.

Wenn alſo das Ich im gegenwärtigen Moment reflectiren könnte auf ſeine Conſtruction, ſo würde es ſie als gemeinſchaftliches aus zwey ſich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren Eine für ſich ſelbſt das Unendlichgroſse produciren würde, indeſs die andere in ihrer Uneingeſchränktheit das Product aufs Unendlichkleine reduciren würde. — Allein das Ich iſt im gegenwärtigen Moment noch nicht reflectirend.

2) Bis jetzt haben wir blos auf die entgegengeſetzte Natur beyder Thätigkeiten, und der ihnen

entſprechenden Kräfte Rückſicht genommen, aber von der entgegengeſetzten Natur beyder hangen auch ihre entgegengeſetzten Richtungen ab. Wir können alſo die Frage aufwerfen, wie ſich beyde Kräfte auch durch ihre bloſse Richtungen unterſcheiden werden, welche Frage uns zur genauern Beſtimmung des Products führen, und den Weg zu einer neuen Unterſuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine ſehr wichtige Frage iſt: wie Kräfte, die als von einem und demſelben Punct aus wirkend gedacht werden, in entgegengeſetzter Richtung wirken können?

Die Eine der beyden Thätigkeiten wurde angenommen als urſprünglich auf's poſitiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen iſt keine Richtung. Denn Richtung iſt Determination, Determination aber = Negation. Die poſitive Thätigkeit wird alſo im Product erſcheinen müſsen als eine an ſich völlig richtungsloſe und ebendeſswegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muſs aber wiederum bemerkt werden, daſs jene nach allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunct der Reflexion als ſolche unterſchieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterſchieden, und wie das Ich ſelbſt dieſe Unterſcheidung mache, wird Object einer beſondern Aufgabe ſeyn. Es fragt ſich nun: durch welche Richtung ſich die der poſitiven entgegengeſetzte Thätigkeit im Product unter-

ſcheiden werde? Was ſich zum voraus erwarten läſst, daſs wenn die poſitive alle Richtungen in ſich vereinigt, dieſe nur Eine Richtung haben werde, läſst ſich ſtreng beweiſen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expanſivität gedacht. Wo keine Expanſivität, iſt auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expanſivkraft abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo muſs ſie erſcheinen, als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, eine abſolute Negation aller Richtung im Product ſeyn würde. Aber die Negation aller Richtung iſt die abſolute Gräntze, der bloſse Punct. Jene Thätigkeit wird alſo erſcheinen als eine ſolche, welche alle Expanſion auf den bloſsen Punct zurückzubringen beſtrebt iſt. Dieſer Punct wird ihre Richtung andeuten, ſie wird alſo nur die Eine Richtung gegen dieſen Punct haben. Man denke ſich die Expanſivkraft als vom gemeinſchaftlichen Mittelpunct C aus nach allen Richtungen C A, C B u. ſ. w. wirkend, ſo wird dagegen die negative, oder Attractivkraft von allen jenen Richtungen her gegen den Einen Punct C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieſer Richtung wieder, was von den Richtungen der poſitiven Kraft erinnert wurde. Thätigkeit und Richtung ſind auch hier abſolut Eins, das Ich ſelbſt unterſcheidet ſie nicht.

Eben ſo wenig als die Richtungen der poſitiven und negativen Thätigkeit von den Thätigkeiten

ſelbſt unterſchieden werden, werden auch jene Richtungen von einander unterſchieden. Wie das Ich dazu komme, dieſe Unterſcheidung zu machen, durch welche es zuerſt den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterſcheidet, iſt Gegenſtand einer ſpätern Unterſuchung.

3. Die wichtigſte Frage, die uns jetzt noch in Anſehung des Verhältniſſes der beyden Kräfte übrig iſt, iſt die: Wie denn in Einem und demſelben Subject Thätigkeiten von entgegengeſetzten Richtungen vereinigt ſeyn können. Wie zwey von verſchiedenen Puncten ausgehende Kräfte, in entgegengeſetzten Richtungen wirken können, iſt begreiflich; nicht ſo leicht, wie zwey Kräfte, die von Einem und demſelben Punct ausgehen. Wenn C A, C B u. ſ. w. die Linien ſind, in welchen die poſitive Kraft wirkt, ſo wird dagegen die negative Kraft in der entgegengeſetzten Richtung, alſo in den Richtungen A C, B C u. ſ. w. wirken müſsen. Nun laſſe man die poſitive Kraft in A begräntzt werden, ſo würde die negative, wenn ſie, um auf den Punct A zu wirken, erſt alle Zwiſchenpuncte zwiſchen C und A durchlaufen müſste, von der Expanſivkraft ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, denn ſie würde ganz in derſelben Richtung mit dieſer wirken. Da ſie nun in der entgegengeſetzten Richtung mit der poſitiven wirkt, ſo wird auch das umgekehrte für ſie gelten, d. h. ſie wird unmittelbar, und ohne die einzelnen Puncte

zwifchen C und A zu durchlaufen, auf den Punct A wirken, und die Linie A begräntzen.

Wenn alfo die Expanfivkraft nur in Continuität wirkt, fo wird dagegen die Attractivkraft, oder die retardirende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.

Das Verhältnifs beyder Kräfte wäre diefemnach fo beftimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begräntzungspunct wirkt, fo wird innerhalb des Begräntzungspuncts nichts als Expanfivkraft feyn, jenfeits diefes Puncts aber wird die in der entgegengefetzten Richtung der Expanfivkraft (obgleich von demfelben Puncte aus) wirkende Attractivkraft ihre Wirkung nothwendig in's Unendliche erftrecken.

Denn da fie eine Kraft ift, welche unmittelbar wirkt, und es für fie keine Ferne giebt, fo mufs fie gedacht werden, als in alle Weite, mithin in's Unendliche wirkend.

Das Verhältnifs der beyden Kräfte ift alfo jetzt daffelbe, wie das der objectiven und fubjectiven Thätigkeit jenfeits der Production. — So wie die innerhalb der Grätze gehemmte, und die über die Gräntze hinaus in's Unendliche gehende Thätigkeit nur die Factoren der productiven Anfchauung find, fo find auch die durch die gemeinfchaftliche (bey-

den schlechthin zufällige) Gräntze geschiedene Repulsiv- und Attractivkraft, (deren jene innerhalb des Gränzpuncts gehemmt ist, diese aber in's Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulsivkraft gemeinschaftliche Gräntze auch nur Gräntze für sie ist in Bezug auf jene), nur die Factoren zur Construction der Materie, nicht das Construirende selbst.

Das Construirende kann nur eine dritte Kraft seyn, welche die synthetische beyder ist, und der synthetischen Thätigkeit des Ichs in der Anschauung entspricht. Es war nur vermöge dieser dritten synthetischen Thätigkeit zu begreifen, wie die beyden Thätigkeiten als einander absolut entgegengesetzt, in Einem und demselben identischen Subject gesetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieser Thätigkeit im Object entspricht, wird also diejenige seyn, vermöge welcher jene beyden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in Einem und demselben identischen Subject gesetzt werden.

(Kant (in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) nennt die Attractivkraft eine durchdringende Kraft, allein diess geschieht nur aus dem Grunde, weil er die Attractivkraft schon als Schwerkraft (also nicht rein) betrachtet, desswegen er auch nur zweyer Kräfte zur Construction der Materie bedarf, indess wir deren drey als nothwendig deduciren. — Die Attractivkraft rein, d. h. als blosser Factor der Construction

gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, dass sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attractivkraft, obgleich diese nothwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduction erhellt, eine zusammengesetzte Kraft).

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich productive und schöpferische, wird die Construction der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Construction die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transscendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drey Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muss, wovon, so viel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für nothwendig, die Deduction der drey Dimensionen der Materie, unmittelbar aus den drey Grundkräften, welche zur Construction der Materie gehören, hier beyzufügen.

Nach den vorhergehenden Unterſuchungen müſsen in der Conſtruction der Materie drey Momente unterſchieden werden.

a) Der erſte Moment iſt der, wo die beyden entgegengeſetzten Kräfte als in Einem und demſelben Punct vereinigt gedacht werden. Von dieſem Punct aus wird die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelſt der entgegengeſetzten Kraft unterſchieden werden, die allein den Gräntz- alſo auch den Richtungspunct giebt. Dieſe Richtungen ſind aber nicht etwa mit Dimenſionen zu verwechſeln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung ſie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimenſion, nämlich die der Länge. Die negative Kraft giebt der an ſich richtungsloſen Expanſivkraft die beſtimmte Direction. Nun iſt aber bewieſen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, ſondern unmittelbar auf den Gräntzpunct. Setzt man alſo, es wirke von dem Punct C, als gemeinſchaftlichem Sitz beyder Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Gräntzpunct der Linie, der vorerſt noch ganz unbeſtimmt bleiben kann, ſo wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewiſſen Entfernung von C ſchlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, ſondern nur die poſitive herrſchend ſeyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punct A kommen, wo beyde Kräfte, die poſitive und die in der entgegen-

gesetzten Richtung kommende negative, mit einander im Gleichgewicht stehen, welcher Punct also weder positiv noch negativ, sondern völlig indifferent seyn wird. Von diesem Punct an wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem bestimmten Puncte, B, das Uebergewicht erlangt, an welchem also blos die negative Kraft herrschend seyn, und wo ebendeswegen die Linie schlechthin begräntzt wird. Der Punct A wird der gemeinschaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte, B aber der Gräntzpunct der ganzen Linie seyn.

Die drey Puncte, welche in der eben construirten Linie sich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die positive Kraft herrschend ist, A welcher ein bloser Gleichgewichtspunct beyder Kräfte ist, endlich B, wo nur die negative Kraft herrschend ist, sind dieselben, welche noch am Magnet unterschieden werden.

Es ist also, ohne dass wir es beabsichtigt hätten, zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der Länge, auch der Magnetismus deducirt worden, woraus sich nun mehrere wichtige Folgen ziehen lassen, deren weitere Ausführung in diesem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieser Deduction, dass wir in den magnetischen Erscheinungen die Materie noch im ersten Moment der Construction, wo die beyden entgegengesetzten

Kräfte in Einem und demſelben Punct vereinigt ſind, erblicken; daſs ſonach der Magnetismus nicht die Function einer einzelnen Materie, ſondern eine Function der Materie überhaupt, alſo eine wirkliche Categorie der Phyſik iſt; daſs jene drey Puncte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indeſs ſie in den andern Körpern verwiſcht ſind, nichts anders, als die a priori abgeleiteten drey Puncte ſind, welche zur reellen Conſtruction der Länge gehören; daſs alſo der Magnetismus überhaupt das allgemein Conſtruirende der Länge iſt, u. ſ. w. Ich bemerke nur noch, daſs uns dieſe Deduction auch einen Aufſchluſs über das Phyſiſche des Magnetismus giebt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daſs der poſitive Pol (oben der Punct C) der Sitz beyder Kräfte iſt. Denn daſs uns —M nur an dem entgegengeſetzten Punct B erſcheint, iſt nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieſes Eine vorausgeſetzt, ſind die drey Puncte in der magnetiſchen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daſeyn dieſer drey Puncte im Magnet beweiſt, daſs die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft iſt, ſo wie die ganze Coincidenz unſerer a priori conſtruirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unſerer ganzen Deduction beweiſt.

b) In der eben conſtruirten Linie iſt der Punct B der Gräntzpunct der Linie überhaupt, A der

gemeinſchaftliche Gräntzpunct beyder Kräfte. Durch die negative Kraft iſt überhaupt eine Gräntze geſetzt, wird nun die negative Kraft als Grund der Begräntztheit ſelbſt begräntzt, ſo entſteht eine Begräntztheit der Begräntztheit, und dieſe fällt in den Punct A, die gemeinſchaftliche Gräntze beyder Kräfte.

Da die negative Kraft eben ſo gut unendlich iſt, als die poſitive, ſo wird die Gräntze in A für ſie eben ſo zufällig ſeyn, wie für die poſitive Kraft.

Wenn aber A beyden Kräften zufällig iſt, ſo kann die Linie C A B auch gedacht werden, als getrennt in die zwey Linien, C A und A B, die durch die Gräntze A von einander geſchieden ſind.

Dieſer Moment, welcher die beyden entgegengeſetzten Kräfte als völlig auſſer einander, und durch die Gräntze geſchieden vorſtellt, iſt der zweyte in der Conſtruction der Materie, und derſelbe, welcher in der Natur durch die Electricität repräſentirt wird. Denn wenn A B C einen Magnet vorſtellt, deſſen poſitiver Pol A, der negative C, der Nullpunct B iſt, ſo entſteht mir das Schema der Electricität unmittelbar dadurch, daſs ich jenen Einen Körper in A B und B C getrennt vorſtelle, deren jeder die eine der beyden Kräfte ausſchlieſsend re-

präſentirt. Der ſtrenge Beweis aber für jene Behauptung iſt folgender.

So lange die beyden entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben Puncte vereinigt gedacht werden, kann nichts entſtehen, als die oben conſtruirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der poſitiven ſo beſtimmt iſt, daſs ſie ſchlechthin nur nach dem Einen Puncte gehen kann, in welchen die Gräntze fällt. Das Gegentheil wird alſo geſchehen, ſobald beyde Kräfte auſſereinander ſind. Es ſey der Punct C, in welchem beyde Kräfte vereinigt ſind. Man denke ſich dieſen Punct als ruhend, ſo ſind rings um dieſen Punct eine unzählige Menge von Puncten, nach welchen er, wenn er blos mechaniſch beweglich wäre, ſich bewegen könnte. Nun iſt aber in dieſem Punct eine Kraft, welche nach allen dieſen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die urſprünglich richtungsloſe, d. h. aller Richtungen fähige Expanſivkraft. Dieſe Kraft wird alſo allen dieſen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die ſie beſchreibt, doch unveränderlich, nur dieſer Einen Richtung folgen können, ſo lange die negative Kraft nicht von ihr getrennt iſt; ſie wird alſo auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimenſion der Länge wirken. Das Gegentheil wird geſchehen, ſobald beyde Kräfte völlig auſſereinander ſind. So wie nämlich der Punct C ſich bewegt, (er bewege ſich z. B. in der Richtung C A), iſt er in der nächſten

Stelle ſchon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Puncten umgeben, nach welchen allen er ſich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen ſich zu verbreiten überlaſſene Expanſivkraft wird alſo von jedem Puncte der Linie C A aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie C A Winkel bilden, und alſo zur Dimenſion der Länge die der Breite hinzubringen. Daſſelbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punct C nach den übrigen Richtungen ausſtrahlt, keine dieſer Linien wird alſo jetzt noch eine reine Länge vorſtellen.

Daſs nun dieſer Moment der Conſtruction in der Natur durch die Electricität repräſentirt werde, erhellt daraus, daſs ſie nicht wie der Magnetismus blos in der Länge wirkt, die Länge ſucht, und von ihr geleitet wird, ſondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimenſion der Breite hinzubringt, indem ſie ſich in einem Körper, dem ſie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daſs ſie aber ebenſowenig, wie jener, in die Tiefe wirkt, ſondern, wie bekannt, blos Länge und Breite ſucht.

c) So gewiſs die beyden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte Eines und deſſelben Puncts ſind, ſo gewiſs muſs durch die Entzweyung ein Streben in beyden entſtehen, ſich wieder zu verei-

nigen. Diefs kann aber nur vermittelſt einer dritten Kraft geſchehen, welche in die beyden entgegengeſetzten Kräfte eingreifen, und in welcher dieſe ſich durchdringen können. Dieſe wechſelſeitige Durchdringung beyder Kräfte mittelſt einer dritten erſt giebt dem Product die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieſer Eigenſchaft zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erſt die Conſtruction der Materie vollendet wird.

Im erſten Moment der Conſtruction waren die beyden Kräfte, obgleich in Einem Subject vereinigt, doch getrennt, ſo wie in der oben conſtruirten Linie CAB von C bis A nur poſitive, von A bis B nur negative Kraft iſt; im zweyten ſind ſie ſogar an verſchiedene Subjecte vertheilt. Im dritten Moment werden beyde zu einem gemeinſchaftlichen Product ſo vereinigt ſeyn, daſs in dem ganzen Product kein Punct iſt, in welchem nicht beyde Kräfte zugleich wären, dergeſtalt, daſs jetzt das ganze Product indifferent iſt.

Dieſer dritte Moment der Conſtruction iſt in der Natur durch den chemiſchen Proceſs bezeichnet. Denn daſs durch die zwey Körper im chemiſchen Proceſs nur der urſprüngliche Gegenſatz der beyden Kräfte repräſentirt wird, iſt dadurch offenbar, daſs ſie ſich wechſelſeitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daſs aber durch

beyde Körper der urſprüngliche Gegenſatz repräſentirt werde, iſt wiederum nicht denkbar, ohne daſs in jedem Körper die Eine von beyden Kräften das abſolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beyden Entgegengeſetzten ſich ſo durchdringen, daſs das ganze Product in jedem Punct Attractiv- und Repulſivkraft zugleich iſt, zu den beyden erſten Dimenſionen die dritte erſt hinzukommt, eben ſo iſt der chemiſche Proceſs die Ergäntzung der beyden erſten, von welchen jener nur die Länge, der zweyte nur Länge und Breite ſucht, bis endlich der chemiſche Proceſs nach allen drey Dimenſionen zugleich wirkt, in welchem ebendeſswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich iſt.

Es läſst ſich, wenn die Conſtruction der Materie dieſe drey Momente durchläuft, a priori erwarten, daſs dieſe drey Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterſcheidbar ſeyn werden; es läſst ſich ſogar a priori die Stelle der Reihe beſtimmen, an welcher irgend einer jener Momente beſonders hervortreten oder verſchwinden muſs, z. B. daſs der erſte Moment nur an den ſtarrſten Körpern unterſcheidbar, dagegen an den flüſsigen ſchlechthin unerkennbar ſeyn müſse, welches ſogar ein Princip a priori für die Unterſcheidung der Naturkörper, z. B. in flüſsige und feſte, und ihrer Ordnung unter einander abgiebt.

Wenn man ſtatt des ſpeciellern Ausdrucks chemiſcher Proceſs, worunter überhaupt jeder Proceſs, inſofern er ins Product übergeht, verſtanden wird, einen allgemeinen ſucht, ſo wird man vorzüglich darauf aufmerken müſsen, daſs nach den bisher abgeleiteten Grundſätzen die Bedingung des reellen Products überhaupt eine Triplicität von Kräften iſt, daſs alſo a priori in der Natur ein Proceſs geſucht werden muſs, in welchem vor andern dieſe Triplicität der Kräfte erkennbar iſt. Ein ſolcher iſt der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Proceſs, ſondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Product übergehende Proceſſe iſt.

Allgemeine Anmerkung zu der erſten Epoche.

Es wird wohl kein Leſer ſeyn, welcher nicht im Verlauf der Unterſuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der erſten Epoche des Selbſtbewuſstſeyns lieſsen ſich drey Acte unterſcheiden, dieſe drey Acte ſcheinen ſich in den drey Kräften der Materie, und in den drey Momenten ihrer Conſtruction wiederzufinden. Dieſe drey Momente der Conſtruction geben uns drey Dimenſionen der Materie, und dieſe,

drey Stuffen des dynamiſchen Proceſſes. Es iſt ſehr natürlich, auf den Gedanken zu kommen, daſs unter dieſen verſchiedenen Formen immer nur eine und dieſelbe Triplicität wiederkehre. Um dieſen Gedanken zu entwickeln, und den indeſs blos vermutheten Zuſammenhang vollſtändig einzuſehen, wird eine Vergleichung jener drey Acte des Ichs mit den drey Momenten in der Conſtruction der Materie nicht unnütz ſeyn.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt nichts anders, als ein beſtändiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode beſteht darinn, das Ich von einer Stuffe der Selbſtanſchauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Beſtimmungen geſetzt wird, die im freyen und bewuſsten Act des Selbſtbewuſstſeyns enthalten ſind.

Der erſte Act, von welchem die ganze Geſchichte der Intelligenz ausgeht, iſt der Act des Selbſtbewuſstſeyns, inſofern er nicht frey, ſondern noch unbewuſst iſt. Derſelbe Act, welchen der Philoſoph gleich anfangs poſtulirt, als bewuſstlos gedacht, giebt den erſten Act unſers Objects, des Ichs.

In dieſem Act iſt das Ich für uns zwar, aber nicht für ſich ſelbſt Subject und Object zugleich, es ſtellt gleichſam jenen in der Conſtruction der Materie bemerkten Punct vor, in welchem die beyden

Thätigkeiten, die urſprünglich unbegräntzte, und die begräntzende, noch vereinigt ſind.

Das Reſultat dieſes Acts iſt abermals nur für uns, nicht für das Ich ſelbſt, ein Begräntztwerden der objectiven durch die ſubjective Thätigkeit. Die begräntzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, ſelbſt unbegräntzbare, muſs nothwendig gedacht werden, als über den Begräntzungspunct hinausſtrebend.

Es ſind alſo in dieſem erſten Act ganz dieſelben Beſtimmungen enthalten, durch welche auch der erſte Moment der Conſtruction der Materie ausgezeichnet iſt.

In dieſem Act entſteht wirklich eine gemeinſchaftliche Conſtruction aus dem Ich als Object und als Subject, aber dieſe Conſtruction iſt nicht für das Ich ſelbſt da. Dadurch wurden wir auf einen zweyten Act getrieben, welcher ein Selbſtanſchauen des Ichs in jener Begräntztheit iſt. Da das Ich ſich des Geſetztſeyns der Begräntztheit durch ſich ſelbſt nicht bewuſst werden kann, ſo iſt jenes Anſchauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da alſo das Ich in dieſem Act ſich ſeiner eigenen Thätigkeit, durch welche es begräntzt iſt, nicht bewuſst wird, ſo iſt zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich nicht für das Ich, wohl aber für uns geſetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heiſst dieſs ebenſoviel, als: In dieſem zweiten Act trennen ſich, nicht für das Ich, aber für uns, die beyden urſprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwey völlig verſchiedene und auſser einander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche urſprünglich Thätigkeiten eines identiſchen Subjects ſind, vertheilen ſich an verſchiedene Subjecte.

Daraus erhellt, daſs der zweyte Moment, den wir in der Conſtruction der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beyden Kräfte, Kräfte verſchiedener Subjecte werden, für die Phyſik ganz daſſelbe iſt, was jener zweyte Act der Intelligenz für die Transſcendental-Philoſophie iſt. Auch iſt jetzt offenbar, daſs ſchon mit dem erſten und zweyten Act die Anlage zur Conſtruction der Materie gemacht wird, oder daſs das Ich, ohne es zu wiſſen, ſchon vom erſten Act an auf die Conſtruction der Materie gleichſam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamiſchen und Transſcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus ſich erſtreckenden weit gehenden Zuſammenhang einen Blick werfen läſst, iſt folgende. Jener zweyte Act iſt der Act der Empfindung. Was iſt denn nun das, was uns durch Empfindung zum

Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Electricität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Electricität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweyte Moment in der Construction bezeichnet ist. Man könnte also sagen, dass was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Electricität sey.

Die Identität des dritten Acts mit dem dritten Moment der Construction der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, dass das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt. Der dritte Act ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Object wird. Diess ist aber abgeleitetermaassen nicht möglich, ohne dass die beyden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demselben identischen Product dargestellt werden. Dieses Product, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Construction des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Acte nur als Object, im zweyten nur als Subject angeschaut wird, so wird es in diesem als beydes zugleich zum Object, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Act nur als Subject zum Object. Dass es nur als Materie erscheint, ist nothwendig, da es in diesem Act zwar Subject-Object ist, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der

Begriff eines Subject-Objects, das seiner selbst als eines solchen bewusst ist. Ein solches ist die Materie nicht; durch dieselbe wird sich also auch das Ich nicht als Ich zum Object. Nun ist aber die Transscendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Object wird, wie es dem Philosophen wird. Also kann auch der Kreis dieser Wissenschaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geschlossen seyn.

Das Resultat der bis jetzt angestellten Vergleichung ist, dass die drey Momente in der Construction der Materie den drey Acten in der Intelligenz wirklich entsprechen. Wenn also jene drey Momente der Natur, eigentlich drey Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseyns sind, so ist offenbar genug, dass wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnitzische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden ist. Wenn Leibnitz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen lässt. In der That ist die Materie nichts anders, als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläuftig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus, oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist

und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältniss beyder ein Ziel gesetzt wird.

Eben so wenig bedarf es einer weitern Auseinandersetzung, um zu zeigen, dass diese Ansicht zu weit höhern Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle andern, z. B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, dass wir dadurch ihrem eigentlichen Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die a priori abgeleitete Construction der Materie giebt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genöthigt, eine Menge Voraussetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkührlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, blos desswegen, weil er gerade diese, und keine andern zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, dass die letzten Ursachen der

natürlichen Erscheinungen durch Hülfe der Erfahrung niemals erforscht werden können; so bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun, sie zu kennen, oder dieselben gleich der atomistischen Physik zu erdichten, oder aber sie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wissens ist, die uns ausser der Erfahrung übrig bleibt.

Zweyte Epoche.

Von der productiven Anschauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erste Epoche schliefst mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beyden völlig getrennten und in ganz verschiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten sind durch die dritte in sie eingreifende wieder in Ein und dasselbe Product gesetzt. Durch dieses Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beyde wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anschauend ist, ist auch im Produciren völlig gefesselt und gebunden, und kann nicht zugleich Anschauendes seyn und Angeschautes. Die Production ist nur darum eine völlig blinde und bewufstlose. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transscendentalphilosophie tritt also jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt blos für uns anschauend und In-

telligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läfst sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als productiv anzuschauen, wenn nicht in der Production selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Product hinauszugehen veranlafst. Die Frage, wie das Ich sich selbst als productiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der, wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Production loszureissen, und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewufstseyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Object zum Selbstbewufstseyn gelangt. Das Selbstbewufstseyn ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen seyn. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Product. Nun war es dem Ich nicht um das Product, sondern um sich selbst zu thun. Es will nicht das Product, sondern in

dem Product ſich ſelbſt anſchauen. Nun wäre es aber möglich, und es iſt, wie ſich bald zeigen wird, ſogar nothwendig, daſs dem Ich eben durch das Streben in der Production ſich ſelbſt anzuſchauen, die Bedingung eines neuen Products entſtehe, und ſo in's Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begräntztheit hinzukommt, dergeſtalt, daſs wir nicht einſehen können, wie das Ich, nachdem es einmal in's Produciren gerathen iſt, aus demſelben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens, und der Mechanismus deſſelben beſtändig wieder hergeſtellt wird.

Indem wir alſo zu erklären verſuchen, wie das Ich aus der Production heraustrete, werden wir unſer Object vielmehr in eine ganze Reihe von Productionen verwickeln. Wir werden alſo die Hauptaufgabe dieſer Epoche nur ſehr indirect auflöſen können, und eben ſo wie unſerem Object wird uns ſtatt deſſen, was wir ſuchten, ſo lange etwas ganz anderes entſtehen, bis wir uns etwa durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion aus dieſem Kreis herausverſetzen. Zwiſchen dieſem Punct der abſoluten Reflexion, und dem gegenwärtigen Punct des Bewuſstſeyns liegt als Zwiſchenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objectiven Welt, ihrer Producte und Erſcheinungen.

Da unſere ganze Philoſophie auf dem Standpunct der Anſchauung, nicht auf dem der Refle-

xion steht, auf welchem z. B. Kant mit seiner Philosophie befindlich ist, so werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Categorieen ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, ist die Aufgabe einer spätern Epoche des Selbstbewusstseyns.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen?

Auflöſung.

I.

Darauf, daſs das Ich ſich anſchaue als einfache Thätigkeit, müſsen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden iſt. Daſs es ſich aber als producirend anſchaue, läſst ſich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Production wieder eine ideelle Thätigkeit entſteht, vermöge welcher es ſich in derſelben anſchaut.

Es werde alſo indeſs nur als Hypotheſe angenommen, das Ich habe eine Anſchauung ſeiner ſelbſt in ſeinem Produciren, um indeſs die Bedingungen einer ſolchen Anſchauung zu finden. Finden ſich dieſe Bedingungen im Bewuſstſeyn etwa wirklich vor, ſo werden wir alsdann ſchlieſsen, daſs eine ſolche Anſchauung wirklich ſtatthabe, und das Reſultat derſelben zu finden ſuchen.

Soll das Ich ſich ſelbſt als producirend anſchauen, ſo muſs es, dieſs iſt das erſte, was wir hier-

über festsetzen können, nothwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es nicht producirend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als producirend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anders entgegenzusetzen, was es gleichfalls seyn könnte. —

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich seyn werde, dem das Producirende entgegengesetzt werden muss? Es läst sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es producirend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Thätigkeit, (in dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproducirende im Ich muss also dem Productiven als einfache Thätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die productive und diese einfache Thätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höhern Begriffe zusammenstimmen. In Bezug auf denselben müssen beyde als Eine Thätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas blos Zufälliges erscheinen. Es müsste sich zeigen, dass, irgend etwas gesetzt, beyde Thätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beyde Thätigkeiten identisch sind.

Es müſsten ferner wieder drey Thätigkeiten im Ich ſeyn, eine einfache und eine zuſammengeſetzte, und eine dritte, welche beyde von einander unterſchiede, und aufeinander bezöge. Dieſe dritte Thätigkeit muſs nun nothwendig ſelbſt eine einfache ſeyn, denn ohne das könnte ſie die zuſammengeſetzte nicht als ſolche unterſcheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zuſammengeſetzte bezogen wird, iſt alſo zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakteriſirt iſt, ſo iſt es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere ſeyn, als die oben von uns poſtulirte, unmittelbar durch die Production wieder entſtehende ideelle Thätigkeit. Dieſe geht ebendeſswegen, weil ſie ideell iſt, nur auf das Ich ſelbſt, und iſt nichts anders, als jene einfache anſchauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich geſetzt haben.

Der Beziehungsgrund beyder Thätigkeiten wäre alſo der, daſs ſie beyde anſchauend, der Unterſcheidungsgrund aber, daſs die Eine eine einfache, die Andere eine zuſammengeſetzte anſchauende Thätigkeit iſt.

Sollen beyde Thätigkeiten als anſchauend geſetzt werden, ſo müſsen beyde aus Einem Princip entſprungen ſeyn. Die Bedingung, unter welcher

beyde verschieden sind, muss also in Bezug auf das Princip als zufällig erscheinen. Dieses Zufällige ist beyden gemein; was also zufällig ist für die productive, ist auch zufällig für die einfache. Läfst sich nun in der Production ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinschaftliche Gräntze beyder Thätigkeiten machen könnte?

Um diess zu erfahren, kehre man die Frage um. Was ist denn das Wesentliche, Nothwendige in der Production? Das Nothwendige ist, was Bedingung des Producirens selbst ist, das Zufällige, oder Accidentelle wird sonach das Entgegengesetzte, also das Einschränkende, oder Begräntzende der Production seyn.

Das Einschränkende der Production ist die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Dings an sich. Aber diese kann für die Production nicht zufällig seyn, denn sie ist nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht also das Einschränkende selbst wird das Zufällige seyn, sondern das Einschränkende des Einschränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an sich erklärt mir nur überhaupt eine Einschränkung der jetzt productiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieser Beschränkung, oder dass die Einschränkung diese bestimmte ist. Die Thätigkeit des Dings an

ſich iſt an und für ſich eben ſo wenig begräntzt, als die des Ichs.

Daſs die Thätigkeit des Dings an ſich das Begräntzende des Ichs iſt, erklärt ſich daraus, daſs ſie ihm entgegengeſetzt iſt, daſs ſie aber das Ich auf beſtimmte Art begräntzt, was ſelbſt nicht möglich iſt, ohne daſs ſie gleichfalls begräntzt ſey, dieſs läſst ſich nicht mehr aus jener Entgegenſetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengeſetzt ſeyn, ohne es auf dieſe beſtimmte Art zu ſeyn.

Das Nothwendige der Production liegt alſo in der Entgegenſetzung überhaupt, das Zufällige in der Gräntze der Entgegenſetzung. Aber dieſe iſt nichts anders, als die zwiſchen dem Ich und dem Ding liegende g e m e i n ſ c h a f t l i c h e Gräntze. Die Gräntze iſt gemeinſchaftlich, d. h. ſie iſt Gräntze ebenſowohl für das Ding, als für das Ich.

Ziehen wir unſre Schlüſse zuſammen, ſo erhalten wir als Reſultat folgendes. Die beyden, im Princip identiſchen, anſchauenden Thätigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Gräntze des Ichs und des Dings an ſich, oder: was Gräntze des Ichs und des Dings iſt, iſt auch die Gräntze jener beyden anſchauenden Thätigkeiten.

Die einfache anſchauende Thätigkeit hat nur

das Ich selbst zum Object, die zusammengesetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht ebendeſswegen zum Theil über die Gräntze, oder sie ist in- und auſserhalb der Gräntze zugleich. Nun ist aber das Ich nur diesseits der Gräntze Ich, denn jenseits der Gräntze hat es sich für sich selbst in das Ding an sich verwandelt. Die Anschauung, die über die Gräntze hinausgeht, geht also zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als äuſsere Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann insofern innere Anschauung heiſsen.

Das Verhältniſs beyder anschauenden Thätigkeiten ist sonach folgendes. Die einzige Gräntze der innern und äuſsern Anschauung ist die Gräntze des Ichs und des Dings an sich. Diese Gräntze hinweggenommen, flieſsen innere und äuſsere Anschauung zusammen. Der äuſsere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Object des äuſsern erscheint, ist nur ein Begräntzungspunct des innern, beyde, äuſserer und innerer Sinn, sind also auch ursprünglich identisch, denn der äuſsere ist nur der begräntzte innere. Der äuſsere Sinn ist nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äuſserer ist. Alle Anschauung ist in ihrem Princip intellectuell, daher die objective Welt nur die unter Schranken erscheinende intellectuelle. —

Das Resultat der ganzen Untersuchung besteht in folgendem. Soll das Ich sich selbst anschauen als producirend, so müſsen erstens innere und äuſsere Anschauung in ihm sich trennen, zweytens es muſs eine Beziehung beyder aufeinander statt finden. Es entsteht also zunächst die Frage, was denn das Beziehende der beyden Anschauungen seyn werde?

Das Beziehende ist nothwendig etwas beyden Gemeinschaftliches. Nun hatte aber die innere Anschauung nichts gemein mit der äuſsern als äuſserer, wohl aber hat umgekehrt die äuſsere Anschauung etwas gemein mit der innern, denn der äuſsere Sinn ist auch innerer. Das Beziehende des äuſsern und innern Sinns ist also selbst wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerst an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äuſsere und innere Anschauung sich entgegenzusetzen und auf einander zu beziehen. Dieſs würde nämlich nie geschehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, selbst mitbegriffen wäre in der äuſsern Anschauung, als das eigentlich thätige und construirende Princip; denn, wenn der äuſsere Sinn der begräntzte innere ist, so werden wir dagegen den innern als solchen als ursprünglich unbegräntzbar setzen müſsen. Der innre Sinn ist daher nichts anders, als die gleich anfangs in das Ich gesetzte unbegräntzbare Tendenz des Ichs, sich selbst anzuschauen, welche hier nur zuerst als innerer Sinn unterschieden wird, also die-

ſelbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Act unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Gräntze begräntzt wurde.

Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äuſsern Anſchauung als anſchauend erkennen, ſo müſste es die äuſsere Anſchauung beziehen auf die jetzt wieder hergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Aber das Ich ſelbſt iſt nur dieſe ideelle Anſchauung, denn die zugleich ideelle und reelle iſt etwas ganz anders, alſo wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieſer Handlung Eins und daſſelbe. Nun könnte freylich die äuſsere Anſchauung bezogen werden auf die innere, denn beyde ſind verſchieden, und doch iſt wiederum ein Grund der Identität zwiſchen beyden. Aber das Ich kann die äuſsere Anſchauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derſelben Handlung die äuſsere Anſchauung auf ſich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf ſich als Beziehungsgrund reflectiren. Es könnte alſo die äuſsere Anſchauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Vorausſetzung, ſelbſt nichts als innere Anſchauung; und ſollte es die innere Anſchauung anerkennen als ſolche, ſo müſste es noch etwas anders als dieſe ſeyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen in Eins zuſammen, das Ich und ſein Object

waren Eins und daſſelbe. Wir ſuchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich ſich als Producirendes erkennen ſollte. Wäre dieſs möglich, ſo würde von einem Angeſchauten gar nichts im Bewuſstſeyn vorkommen. Aber die productive Anſchauung könnte, wenn ſie erkannt würde, als ſolche nur im Gegenſatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere ſelbſt nicht anerkannt werden als innere, ebendeſswegen weil das Ich in dieſer Handlung ſonſt nichts wäre, als innere Anſchauung, alſo könnte auch die äuſsere Anſchauung nicht anerkannt werden als ſolche, und da ſie nur als äuſsere Anſchauung anerkennbar iſt, überhaupt nicht anerkannt werden als Anſchauung. Mithin würde von dieſer ganzen Handlung im Bewuſstſeyn nichts zurückbleiben, als auf der einen Seite das Angeſchaute (losgetrennt von der Anſchauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn iſt.

Im empiriſchen Bewuſstſeyn kommt von einer äuſsern Anſchauung als Act ſchlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es iſt aber eine ſehr wichtige Unterſuchung, wie in demſelben das Object und der noch immer unbegräntzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schematen u. ſ. w., völlig freye innere Sinn neben einander beſtehen können. — Ebenſowenig als die äuſsere Anſchauung als Act, kommt auch das Ding an ſich im Bewuſstſeyn vor, es iſt, durch das ſinnliche Object aus dem Bewuſst-

ſeyn verdrungen, blos ideeller Erklärungsgrund des Bewuſstſeyns, und liegt wie das Handeln der Intelligenz ſelbſt für die Intelligenz jenſeits des Bewuſstſeyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an ſich nur eine Philoſophie, die einige Stuffen höher ſteht, als das empiriſche Bewuſstſeyn. Der Empirismus wird ſich nie ſoweit verſteigen. Kant hat durch das Ding an ſich, das er in die Philoſophie einführte, wenigſtens den erſten Anſtoſs gegeben, der die Philoſophie über das gemeine Bewuſstſeyn hinaus führen konnte, und wenigſtens angedeutet, daſs der Grund des im Bewuſstſeyn vorkommenden Objects nicht ſelbſt wieder im Bewuſstſeyn liegen könne, nur daſs er nicht einmal deutlich gedacht, geſchweige denn erklärt hat, daſs jener jenſeits des Bewuſstſeyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unſere eigene ideelle, zum Ding an ſich nur hypoſtaſirte Thätigkeit ſey.

II.

Das Reſultat der hypothetiſch angenommenen Beziehung wäre das ſinnliche Object (getrennt von der Anſchauung als Act) auf der einen Seite, und der innere Sinn auf der andern. Beydes zuſammen macht das Ich empfindend mit Bewuſstſeyn. Denn was wir innern Sinn nennen, iſt nichts anders, als das mit Bewuſstſeyn Empfindende im Ich. Im urſprünglichen Act der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, d. h. es

war empfindend ohne Bewuſstſeyn. Durch den eben abgeleiteten Act, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann, als das ſinnliche Object auf der einen, und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es ſich, daſs das Ich durch die productive Anſchauung empfindend wird mit Bewuſstſeyn.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transſcendental-Philoſophie muſs alſo die Aufgabe, wie das Ich ſich als producirend erkenne, jetzt ſo beſtimmt werden: wie das Ich ſich als empfindend mit Bewuſstſeyn zum Object werde? Oder, da Empfindung mit Bewuſstſeyn und innerer Sinn daſſelbe iſt, wie das Ich auch als innerer Sinn ſich zum Object werde?

Die ganze Folge der Unterſuchung wird alſo jene eben (I) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Object haben, und dieſelbe begreiflich zu machen ſuchen müſsen.

Es iſt leicht, folgendes einzuſehen. Das Ich kann ſich ſelbſt als empfindend mit Bewuſstſeyn nur dadurch unterſcheiden, daſs es das Object als das blos Angeſchaute, mithin Bewuſstloſe, ſich ſelbſt als dem Bewuſsten, (mit Bewuſstſeyn empfindenden), entgegenſetzt.

Nun iſt das Object, transſcendental angeſehen,

nichts anders, als die äuſsere oder productive Anſchauung ſelbſt. Nur das Ich kann ſich dieſer Anſchauung nicht als ſolcher bewuſst werden. Das Object muſs alſo dem innern Sinn ebenſo entgegengeſetzt ſeyn, wie ihm der äuſsere Sinn entgegengeſetzt war. Aber die Entgegenſetzung beyder Anſchauungen, der innern und äuſsern, machte allein die zwiſchen beyden befindliche Gräntze. Das Object iſt alſo nur Object, inſofern es durch dieſelbe Gräntze begräntzt iſt, durch welche innerer und äuſserer Sinn geſchieden waren, welche alſo jetzt nicht mehr Gräntze des innern und äuſsern Sinns, ſondern Gräntze des mit Bewuſstſeyn empfindenden Ichs und des völlig bewuſstloſen Objects iſt.

Das Ich kann ſich alſo das Object nicht entgegenſetzen, ohne die Gräntze als Gräntze anzuerkennen. Wie iſt denn nun die Gräntze beſtimmt worden? — Als zufällig in jeder Rückſicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern iſt ſie aber überhaupt Gräntze für das Ich? Sie iſt nicht etwa Gräntze der Thätigkeit, ſondern Gräntze des Leidens im Ich, verſteht ſich des Leidens im realen und objectiven Ich. Die Paſſivität des Ichs wurde ebendadurch begräntzt, daſs ihr Grund in ein Ding an ſich geſetzt wurde, was nothwendig ſelbſt ein begräntztes war. Was aber Gräntze für das Ding an ſich (die ideelle Thätigkeit) iſt, iſt Gräntze der Paſſivität des reellen Ichs, nicht ſeiner

Activität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Gräntze für das D i n g sey, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, dass, was Passivität im einen, Activität im andern ist. Ist also die Gräntze, Gräntze der Passivität des Ichs, so ist sie nothwendig Gräntze der Activität des Dings, und nur insofern g e m e i n - s c h a f t l i c h e Gräntze beyder.

Die Gräntze kann also auch als Gräntze nur anerkannt werden, wenn sie als Gräntze der Activität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie diess zu denken sey?

Durch die Gräntze soll die Activität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig seyn. Ist sie dem Ding zufällig, so muss das Ding ursprünglich und an und für sich unbegräntzte Thätigkeit seyn. Dass also die Activität des Dings eingeschränkt wird, muss unerklärbar seyn aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund ausser ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung lässt sich auf dem gegenwärtigen Standpunct gar nicht mehr machen. Dass das Ich unbewusst auch wieder Ursache dieser Begräntzung des Dings, (der ideellen Thätigkeit), und dadurch

seiner eignen Passivität, d. h. wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begräntztheit ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Daſs also die Activität des Dings, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begräntzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz auſserhalb des Bewuſstseyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewuſstseyns mit eingreift. So gewiſs also das Ich die Gräntze anerkennen muſs als Gräntze, so gewiſs muſs es auch über die Gräntze hinausgehen, und ihren Grund in etwas suchen, was jetzt nicht mehr in's Bewuſstseyn fällt. Dieses Unbekannte, was wir indeſs durch A bezeichnen wollen, liegt also nothwendig jenseits des Producirens vom gegenwärtigen Object, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B producirte, muſste A schon seyn. Im gegenwärtigen Moment des Bewuſstseyns ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muſs auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun eben gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begräntztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewuſst. Die bestimmte Begräntztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige seyn, weil es sich des Grunds derselben nicht bewuſst ist,

aber für uns, die wir um denselben wissen, eine nothwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Daſs B dieses bestimmte ist, soll seinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz ausserhalb des Bewuſstseyns liegt. Aber daſs dieses A dieses bestimmte ist, hat vielleicht seinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und so vielleicht in's Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe bestimmt. Dieser allgemeine Grund kann nun nichts anders seyn, als was wir gleich zu Anfang die Begräntztheit in der Begräntztheit genannt haben, welche aber bis jetzt noch nicht vollständig abgeleitet, deren Grund aber, so viel wir schon hier einsehen können, einzig auf jener gemeinschaftlichen Gräntze, der ideelen und reellen Thätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Gräntze zwischen sich und dem Object anerkennen als zufällig, so muſs es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz ausser dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewuſst werden kann. Es fühlt sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs. Was den Grund des bestimmten Begräntztseyns von B enthält, ist schon

realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird alſo im Ich im Bezug auf A nur ein ideelles Produciren, oder ſein Reproduciren ſtattfinden. Aber alles Reproduciren iſt frey, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit iſt. A muſs zwar gerade ſo beſtimmt ſeyn, daſs es den Grund des beſtimmten Begräntztſeyns von B enthält, im Reproduciren von A wird alſo das Ich zwar nicht material, aber doch formal frey ſeyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frey, denn nachdem einmal A war, muſste es B gerade als ein ſo beſtimmtes produciren, und konnte an ſeiner Stelle nichts anders produciren. Das Ich iſt alſo hier in einer und derſelben Handlung zugleich formaliter frey, und formaliter gezwungen. Eins iſt durch das andere bedingt. Das Ich könnte ſich in Anſehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen frühern Moment, wo B noch nicht war, wo es ſich in Anſehung deſſelben frey fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde ſich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es ſich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zuſtand des Ichs im gegenwärtigen Moment iſt alſo kurz dieſer. Es fühlt ſich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewuſstſeyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinſchaftliche Gräntze des Ichs und des Objects, der Grund der zweyten Begräntztheit, macht die Gräntze des gegenwärtigen, und eines vergangenen Moments. Das Gefühl

dieſes Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, iſt das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet ſich alſo im erſten Moment ſeines Bewuſstſeyns ſchon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Object nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt, und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punct. Dieſes Gefühl iſt kein anders, als was man durch das Selbſtgefühl bezeichnet. Mit demſelben fängt alles Bewuſstſeyn an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen.

Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewuſstſeyn verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Object. Es iſt ebendeſswegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn.

Wie wird denn nun aber das Ich ſich als innerer Sinn zum Object? Einzig und allein dadurch, daſs ihm die Zeit (nicht die Zeit, inſofern ſie ſchon äuſserlich angeſchaut wird, ſondern die Zeit als bloſser Punct, als bloſse Gräntze) entſteht. Indem das Ich ſich das Object entgegenſetzt, entſteht ihm das Selbſtgefühl, d. h. es wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punct zuſammengezogen iſt, zum Object, aber

eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Object wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt, so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Object sich nicht entgegensetzen, ohne dass in ihm innere und äussere Anschauung sich trennen, nicht nur, sondern auch als solche zum Object werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird, die Zeit, (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anschauung, wodurch der äussere Sinn sich zum Object wird, der Raum. Also kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dass ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äussere Sinn zum Object werde.

III.

In der ersten Construction des Objects war innerer und äusserer Sinn zugleich begriffen. Das

Object erſcheint als reine Extenſität, nur wenn der äuſsere Sinn dem Ich zum Object wird, weil es nämlich der innere Sinn ſelbſt iſt, welchem der äuſsere zum Object wird, alſo beyde nicht mehr vereinigt ſeyn können, welches aber in der urſprünglichen Conſtruction nicht der Fall war. Das Object iſt alſo weder blos innerer, noch blos äuſſerer Sinn, ſondern innerer und äuſserer Sinn zugleich, ſo, daſs beyde wechſelſeitig durcheinander eingeſchränkt werden.

Um alſo das Object als die Vereinigung der beyden Anſchauungsarten genauer, als es bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen, müſſen wir die entgegengeſetzten Glieder der Syntheſis ſtrenger noch, als bisher geſchehen, unterſcheiden.

Was iſt denn alſo innerer Sinn, und was iſt äuſserer, beyde in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht?

Der innere Sinn iſt nichts anders, als die in ſich ſelbſt zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den innern Sinn als ſchlechthin uneingeſchränkt durch den äuſsern, ſo wird das Ich im höchſten Zuſtand des Gefühls, ſeine ganze unbegränzbare Thätigkeit gleichſam concentrirt ſeyn auf einen einzigen Punct. Denken wir uns dagegen den äuſsern Sinn als uneingeſchränkt durch den innern, ſo wäre er abſolute Negation aller In-

tensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm.

Der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht, wird repräsentirt durch den Punct, durch die absolute Gräntze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht, ist nur die absolute Gräntze, daher die erste Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie, oder durch den expandirten Punct ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengesetzte des Puncts, oder die absolute Extensität, ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich.

Im Object selbst, d. h. im Produciren, können also Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entstehen. Beyde sind sich entgegengesetzt, ebendeswegen, weil sie einander wechselseitig einschränken. Beyde für sich sind gleich unendlich nur im entgegengesetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, Eins wird durch das Andere bestimmt und gemessen. Daher das ursprünglichste Maaß der Zeit, der Raum, den ein gleichförmig

bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maass des Raums, die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht, ihn zu durchlaufen. Beyde zeigen sich also als absolut unzertrennlich.

Nun ist aber der Raum nichts anders, als der zum Object werdende äussere Sinn, die Zeit nichts anders, als der zum Object werdende innere Sinn, was also von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äusserem und innerem Sinn. Das Object ist äusserer Sinn bestimmt durch inneren Sinn. Die Extensität ist also im Object nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in den sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieser Raum wieder durch die Grösse jener Kraft für den innern Sinn bestimmt ist. Was also im Object dem innern Sinn entspricht, ist die Intensität, was dem äussern, die Extensität. Aber Intensität und Extensität sind wechselseitig durch einander bestimmt. Das Object ist nichts anders, als fixirte, blos gegenwärtige Zeit, aber die Zeit ist fixirt einzig und allein durch den Raum, der erfüllt ist, und die Raumerfüllung ist bestimmt einzig und allein durch die Zeitgrösse, die selbst nicht im Raum, sondern *extensione prior* ist. Was also die Raumerfüllung bestimmt, hat eine blosse

Existenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine bloſse Existenz im Raume. Nun iſt aber dasjenige im Object, was eine bloſse Exiſtenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Gröſse des Objects für den innern Sinn iſt allein beſtimmt durch die gemeinſchaftliche Gräntze des innern und äuſsern Sinns, welche Gräntze als ſchlechthin zufällig erſcheint. Alſo wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entſpricht, oder was nur eine Gröſse in der Zeit hat, als das ſchlechthin Zufällige, oder Accidentelle erſcheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äuſsern Sinn entſpricht, oder was eine Gröſse in dem Raume hat, wird als das Nothwendige, oder als das Subſtantielle erſcheinen.

So wie alſo das Object Extenſität und Intenſität zugleich iſt, ebenſo iſt es auch Subſtanz und Accidens zugleich, beyde ſind in ihm unzertrennlich, und nur durch beyde zuſammen wird das Object vollendet.

Was am Object Subſtanz iſt, hat nur eine Gröſse im Raum, was Accidens, nur eine Gröſse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Gröſse in der Zeit wird der Raum auf beſtimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit dieſem Reſultat zurück-

gehen auf die Frage, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist, so ergiebt sich folgendes. — Das Ich musste das Object sich entgegensetzen, um es als Object anzuerkennen. Aber in dieser Entgegensetzung wurde dem Ich äusserer und innerer Sinn zum Object, d. h. für uns, die wir philosophiren, liess sich im Ich Raum und Zeit, im Object Substanz und Accidens unterscheiden. — Dass Substanz und Accidens unterscheidbar waren, beruhte also blos darauf, dass dem Einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anschauung ist das Ich auf die Zeit überhaupt eingeschränkt, denn die Substanz, da sie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läßt die Intelligenz in Ansehung der Zeit völlig uneingeschränkt.

Da nun auf diese Art, und durch die im vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philosophen im **Ich** Raum und Zeit, im **Object** Substanz und Accidens unterscheidbar geworden sind, so fragt sich jetzt, der bekannten Methode gemäss, wie auch dem **Ich selbst** Raum und Zeit, und dadurch Substanz und Accidens unterscheidbar werden?

Die Zeit ist nur der sich zum Object werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Object werdende äussere Sinn. Sollen also beyde wieder zum

Object werden, so kann diess nur durch ein potenzirtes Anschauen, d. h. durch ein productives geschehen. Beyde sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Object werden können, dass sie aus dem Ich herauskommen. Was heisst denn nun ausser dem Ich? — Das Ich ist im gegenwärtigen Moment blos innerer Sinn. Ausser dem Ich also ist, was nur für den äussern Sinn ist. Beyde, Raum und Zeit können dem Ich also nur durch Production zum Object werden, d. h. weil das Ich aufgehört hat zu produciren, (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, dass das Ich jetzt aufs neue producirt. — Nun sind aber in jedem Produciren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äusserer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweyte Produciren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, wenn nicht etwa dieses zweyte Produciren dem ersten entgegengesetzt wäre, so dass es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object würde. — Dass aber das zweyte dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweyten ist. — Dass also das Ich überhaupt fortführe zu produciren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im ersten Produciren, denn dieses ist nur das Einschränkende des Zweyten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des

Einſchränkens ſchon voraus, ſondern es müſste in der eigenen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte alſo nicht davon, daſs das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, ſondern nur davon, daſs das folgende Object mit dieſer beſtimmten Begräntztheit producirt wird, der Grund im erſten Produciren liegen. Mit einem Wort, nur das Accidentelle des zweyten Producirens könnte durch das erſte beſtimmt ſeyn. Wir bezeichnen das erſte Produciren durch B, das zweyte durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, ſo kann es auch nur ein Accidentelles in B ſeyn, wodurch das in C beſtimmt iſt. Denn daſs C durch B auf dieſe beſtimmte Art begräntzt iſt, iſt nur dadurch möglich, daſs B ſelbſt auf beſtimmte Art begräntzt iſt, d. h. nur vermöge deſſen, was in ihm ſelbſt accidentell iſt.

Um die Unterſuchung zu erleichtern, und damit man ſogleich ſehe, wohin ſie zielt, bemerken wir, daſs wir uns der Deduction des Cauſalitätsverhältniſses nähern. Da dieſs eben ein Punct iſt, von welchem aus ſich leichter, als von vielen andern in die Art, wie im transſcendentalen Idealismus die Categorien deducirt werden, eindringen läſst, ſo möge es uns erlaubt ſeyn, eine allgemeine Reflexion über unſer Verfahren vorauszuſchicken.

Wir deduciren das Caufalitätsverhältnifs als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorftellung in der Intelligenz überhaupt ftehend, bliebe die Zeit fixirt, fo wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorftellungen, (diefs verfteht fich von felbft), fondern auch nicht einmal das gegenwärtige Object würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succeffion im Caufalitätsverhältniffe ift eine nothwendige. Es ift überhaupt urfprünglich keine willkührliche Succeffion in den Vorftellungen denkbar. Die Willkühr, welche z. B. bey der Auffaffung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organifchen, oder eines Kunftproducts ftattfindet, ift zuletzt felbft in einem Caufalitätsverhältniffe gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des erftern ich wolle, fo werde ich immer vom einen auf den andern, und von diefem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organifchen alles wechfelfeitig Urfache und Wirkung ift. So ift es freylich beym Kunftproduct nicht, hier ift kein Theil Urfache des andern, aber doch fetzt einer den andern voraus im productiven Verftande des Künftlers. So ift es überall, wo fonft die Succeffion in den Vorftellungen willkührlich fcheint, z. B. in der Auffaffung der einzelnen Theile der anorgifchen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechfelwirkung aller Theile ift.

Alle Categorien ſind Handlungsweiſen, durch welche uns erſt die Objecte ſelbſt entſtehen. Es giebt für die Intelligenz kein Object, wenn es kein Cauſalitätsverhältniſs giebt, und dieſes Verhältniſs iſt ebendeſswegen von den Objecten unzertrennlich. Wenn geurtheilt wird, A ſey die Urſache von B, ſo heiſst dieſs ſo viel: die Succeſſion, die zwiſchen beyden ſtattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, ſondern in den Objecten ſelbſt ſtatt. Weder A noch B könnten überhaupt ſeyn, wenn ſie nicht in dieſem Verhältniſs wären. Hier iſt alſo nicht nur eine Succeſſion überhaupt, ſondern eine Succeſſion, die Bedingung der Objecte ſelbſt iſt. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegenſatz zwiſchen dem was blos in Gedanken, und dem was in den Objecten ſelbſt iſt, verſtanden werden? Die Succeſſion iſt eine objective, heiſst idealiſtiſch ſo viel, als: ihr Grund liegt nicht in meinem freyen und bewuſsten Denken, ſondern in meinem bewuſstloſen Produciren. Der Grund jener Succeſſion liegt nicht in uns, heiſst ſo viel: wir ſind uns dieſer Succeſſion nicht bewuſst, ehe ſie geſchieht, ſondern ihr Geſchehen und das Bewuſstwerden derſelben iſt Eins und daſſelbe. Die Succeſſion muſs uns als unzertrennlich von den Erſcheinungen, ſo wie dieſe Erſcheinungen als unzertrennlich von jener Succeſſion vorkommen. Für die Erfahrung giebt es demnach daſſelbe Reſultat, ob die Succeſſion an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succeſſion gefeſſelt ſind. Nur daſs beyde überhaupt unzer-

trennlich ſind, iſt das Urtheil des gemeinen Verſtandes. Es iſt alſo in der That höchſt ungereimt, die Succeſſion durch das Handeln der Intelligenz, die Objecte dagegen unabhängig von derſelben entſtehen zu laſſen. Wenigſtens ſollte man beyde, die Succeſſion wie die Objecte, für gleich unabhängig von den Vorſtellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zuſammenhang zurück. Wir haben jetzt zwey Objecte B und C. Was war denn nun B? Es war Subſtanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Inſofern es Subſtanz iſt, iſt es nichts anders, als die fixirte Zeit ſelbſt; denn dadurch, daſs uns die Zeit fixirt wird, entſteht uns die Subſtanz, und umgekehrt. Wenn es alſo auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, ſo muſs die Subſtanz ſelbſt wieder das in der Zeit Beharrende ſeyn. Dieſemnach kann die Subſtanz auch weder entſtehen noch vergehen. Sie kann nicht entſtehen, denn man ſetze etwas als entſtehend, ſo muſs ein Moment vorhergegangen ſeyn, in welchem es noch nicht war, jener Moment muſste aber ſelbſt fixirt werden; alſo muſste in jenem Moment ſelbſt etwas Beharrendes ſeyn. Alſo iſt das jetzt Entſtehende nur eine Beſtimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende ſelbſt, welches immer daſſelbe iſt. Die Subſtanz kann eben ſo wenig vergehen, denn indem etwas vergeht, muſs ſelbſt etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Alſo war das, was vergieng, nicht das

Beharrende selbst, sondern nur eine Bestimmung des Beharrenden.

Wenn also kein Object das andere der Substanz nach hervorbringen, oder vernichten kann, so wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objects bestimmt seyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letztern wird das seyn können, wodurch das Accidentelle des ersten bestimmt ist.

Dadurch nun, dass B ein Accidentelles in C bestimmt, trennt sich im Object Substanz und Accidens, die Substanz beharret, während die Accidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfliesst, beyde werden also dem Ich als getrennt zum Object. Aber ebendadurch sieht sich auch das Ich in einen neuen Zustand, nämlich in den der unwillkührlichen Succession der Vorstellungen versetzt, und dieser Zustand ist es jetzt, auf welchen die Reflexion sich richten muss.

„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C. —" Diess ist abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zusehen. Nun muss aber auch die Intelligenz selbst das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, diess aber ist nicht möglich, ohne dass beyde B und C in einer und derselben Handlung sich entgegengesetzt, und wieder auf einander be-

zogen werden. Daſs ſich beyde entgegengeſetzt werden, iſt offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewuſstſeyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B iſt Urſache, C Wirkung, B das Einſchränkende, C das Eingeſchränkte. Wie aber beyde auf einander bezogen werden können, iſt nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anders iſt als eine Succeſſion von urſprünglichen Vorſtellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch denſelben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u. ſ. f. getrieben werden.) Nun wurde freylich feſtgeſetzt, nur Accidenzen können entſtehen und vergehen, nicht Subſtanzen. Aber was iſt denn die Subſtanz? Sie iſt ſelbſt nur die fixirte Zeit. Alſo können auch die Subſtanzen nicht bleiben, (es verſteht ſich für das Ich, denn die Frage: wie die Subſtanzen etwa für ſich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit iſt jetzt überhaupt nicht fixirt, ſondern flieſsend, (gleichfalls nicht an ſich, ſondern nur für das Ich), die Subſtanzen können alſo nicht fixirt werden, weil das Ich ſelbſt nicht fixirt iſt, denn das Ich iſt jetzt nichts, als dieſe Succeſſion ſelbſt. —

Dieſer Zuſtand der Intelligenz, in welchem ſie nur Succeſſion von Vorſtellungen iſt, iſt übrigens ein blos intermediärer Zuſtand, den nur der Philoſoph in ihr annimmt, weil ſie nothwendig durch dieſen Zuſtand hindurch zu dem folgenden gelangt.—

Gleichwohl müſsen die Subſtanzen bleiben, wenn eine Entgegenſetzung zwiſchen C und B möglich ſeyn ſoll. Es iſt aber unmöglich, daſs die Succeſſion fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, daſs entgegengeſetzte Richtungen in ſie kommen. Die Succeſſion hat nur Eine Richtung, Dieſe Eine Richtung von der Succeſſion abſtrahirt macht eben die Zeit, die äuſserlich angeſchaut nur Eine Dimenſion hat.

Aber entgegengeſetzte Richtungen könnten in die Succeſſion nur dadurch kommen, daſs das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird, denn alsdann werden die entgegengeſetzten Richtungen ſich aufheben, die Succeſſion wird fixirt, und eben dadurch auch die Subſtanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurück getrieben werden ohne Zweifel nur auf dieſelbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenſo, wie B den Grund einer Beſtimmung in C enthielte, müſste C hinwiederum den Grund einer Beſtimmung in B enthalten. Nun kann aber dieſe Beſtimmung in B nicht geweſen ſeyn, ehe C war, denn das Accidentelle von C ſoll ja den Grund davon enthalten, C aber entſteht dem Ich als dieſes Beſtimmte erſt im gegenwärtigen Moment, C als Subſtanz mag etwa vorher ſchon geweſen ſeyn, aber davon weiſs das Ich jetzt nichts, es entſteht ihm überhaupt erſt, indem es ihm als dieſes Be-

ſtimmte entſteht, alſo müſste auch jene Beſtimmung in B, deren Grund C enthalten ſoll, erſt in dieſem Moment entſtehen. Alſo in Einem und demſelben untheilbaren Moment, in welchem C durch B beſtimmt wird, müſste hinwiederum auch B durch C beſtimmt werden. Nun ſind ſich aber B und C im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt worden, alſo muſs nothwendig ein Setzen in C ein Nichtſetzen in B ſeyn, und umgekehrt, ſo, daſs die Beſtimmung von C durch B als poſitiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener geſetzt werden muſs.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daſs wir durch das Bisherige alle Beſtimmungen des Verhältniſſes der Wechſelwirkung abgeleitet haben. Es iſt überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältniſs conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, denn es iſt keine Beziehung der Wirkung auf die Urſache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegenſetzung iſt unmöglich, wenn nicht die Subſtanzen als Subſtrate des Verhältniſſes durch einander fixirt werden. Aber ſie können nicht fixirt werden, als wenn das Cauſalitäts-Verhältniſs ein wechſelſeitiges iſt. Denn ſtehen die Subſtanzen nicht in Wechſelwirkung, ſo können zwar allerdings beyde ins Bewuſstſeyn geſetzt werden, aber nur ſo, daſs die Eine geſetzt wird, wenn die Andere nicht geſetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daſs in demſelben untheilbaren Moment, in welchem die Eine

gesetzt wird, auch die Andere gesetzt werde, welches nothwendig ist, wenn das Ich beyde als im Causalitäts-Verhältniss stehend anerkennen soll. Diess, dass beyde, nicht jetzt die Eine, und dann die Andere, sondern dass beyde zugleich gesetzt werden, lässt sich nur dann denken, wenn beyde durch einander gesetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional, und entgegengesetzt ist, d. h. wenn beyde mit einander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichseyn von Substanz und Accidens im Object wieder hergestellt, B und C sind beyde zugleich Ursache und Wirkung. Als Ursache ist jedes Substanz, denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Accidens. Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Accidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit, das Object anzuerkennen als solches, ist daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, (damit das Ich über das Object hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Dass B und C, welche dadurch, dass sie in

einem und demſelben Moment wechſelſeitig Grund von Beſtimmungen in einander ſind, auch auſser dieſem Moment zugleich ſeyen, iſt damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz ſelbſt gilt jenes Zugleichſeyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben iſt, durch welchen das Produciren ſelbſt wieder begräntzt würde, ſo wird ſie auch immer wieder in den Strom der Succeſſion fortgeriſſen werden. Wie alſo die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung anzunehmen, iſt damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechſelwirkung zugleich iſt auch der Begriff der Coëxiſtenz abgeleitet. Alles Zugleichſeyn iſt nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coëxiſtenz iſt nur Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen. Die Subſtanzen ſind nichts von der Coëxiſtenz verſchiedenes. Die Subſtanzen werden als Subſtanzen fixirt, heiſst, es wird Coëxiſtenz geſetzt, und umgekehrt, Coëxiſtenz iſt nichts anders, als ein wechſelſeitiges Fixiren der Subſtanzen durch einander. Wird nun dieſes Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewuſstſeyn reproducirt, ſo entſteht mir dadurch der Raum als bloſse Form der Coëxiſtenz, oder des Zugleichſeyns. Ueberhaupt wird erſt durch die Categorie der Wechſelwirkung der Raum

Form der Coëxiſtenz, in der Categorie der Subſtanz kommt er nur als Form der Extenſität vor. Der Raum iſt alſo ſelbſt nichts anders, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit die Zeit dagegen als den flieſsenden Raum definiren. Im Raum für ſich betrachtet iſt alles nur neben einander, wie in der objectiv gewordnen Zeit alles nach einander iſt. Beyde, Raum und Zeit können alſo nur in der Succeſſion als ſolche Object werden, weil in derſelben der Raum ruht, während die Zeit verflieſst. Synthetiſch vereinigt zeigen ſich beyde, der Raum und die objectiv gewordne Zeit, in der Wechſelwirkung. Das Zugleichſeyn eben iſt dieſe Vereinigung, das Nebeneinanderſeyn im Raum verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſeyn. Ebenſo das Nacheinanderſeyn in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein iſt urſprünglich Richtung, obgleich der Punct, der ihr Richtung giebt, in der Unendlichkeit liegt; aber ebendeſswegen, weil die Zeit urſprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterſchieden. Im Raum iſt urſprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben ſich in ihm gegenſeitig auf, er iſt als ideelles Subſtrat aller Succeſſion ſelbſt abſolute Ruhe, abſoluter Mangel der Intenſität, und inſofern Nichts. — Was die Philoſophen von jeher in Anſehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, iſt eben, daſs er alle

Prädicate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Ebendefswegen, weil im Raum urfprünglich keine Richtung ift, find, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun giebt es aber vermöge des bloſsen Cauſalitäts-Verhältniſſes nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erft vermöge der Categorie der Wechfelwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Unterfuchungen enthalten die vollftändige Deduction der Categorien der Relation, und da es urfprünglich keine andern, wie diefe giebt, die Deduction aller Categorien, nicht für die Intelligenz felbft, (denn wie diefe dazu komme, fie als folche anzuerkennen, kann erft in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philofophen. Wenn man die Tafel der Categorien bey Kant betrachtet, fo findet man, dafs immer die beyden erften jeder Clafse fich entgegengefetzt find, und dafs die dritte die Vereinigung von beyden ift. — Durch das Verhältnifs von Subftanz und Accidens z. B. ift nur Ein Object beftimmt, durch das Verhältnifs von Urfach und Wirkung ift eine Mehrheit von Objecten beftimmt, durch die Wechfelwirkung werden auch diefe wieder zu Einem Object vereinigt. — Im erften Verhältnifs ift etwas als vereinigt gefetzt, das im zweyten wieder aufgehoben, und erft im dritten wieder fynthetifch

verbunden ist. Ferner die beyden ersten Categorien sind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beyden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewufstseyn, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Object als Substanz und Accidens, noch auch ein reines Causalitäts-Verhältnifs (in welchem nämlich Succession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Categorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Object für das Ich zugleich Substanz und Accidens, und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Object Synthesis des innern und äufsern Sinns ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitäts - Verhältnifs wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äufsern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitäts-Verhältnifs kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne dafs beyde Substanzen, die darinn begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkührliche Succession der Vorstellungen fixirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie

das Ich je ganz aus der Succeſſion heraustreten ſolle, und da wir nur relative Syntheſen, nicht aber die abſolute begreifen; ſo ſehen wir zum voraus, daſs die Vorſtellung der Natur als der abſoluten Totalität, worinn alle Gegenſätze aufgehoben und alle Succeſſion von Urſachen und Wirkungen zu einem abſoluten Organismus vereinigt iſt, nicht durch den urſprünglichen Mechanismus des Vorſtellens, der ſie nur von Object zu Object fortführt, und innerhalb deſſen alle Syntheſis blos relativ iſt, ſondern nur durch einen freyen Act der Intelligenz möglich iſt, den wir aber bis jetzt ſelbſt nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Unterſuchung mit Abſicht mehrere einzelne Puncte unerörtert gelaſſen, um den Zuſammenhang der Deduction weniger zu unterbrechen, es iſt aber jetzt nöthig, unſere Aufmerkſamkeit darauf zu wenden. So iſt z. B. bis jetzt nur vorausgeſetzt worden, es liege in der Intelligenz ſelbſt der Grund eines fortwährenden Producirens. Denn daſs das Ich überhaupt fortfuhr zu produciren, davon konnte der Grund nicht im erſten Produciren, ſondern er muſste in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieſer Grund muſs ſchon in unſern frühern Grundſätzen enthalten ſeyn.

Das Ich iſt weder urſprünglich productiv, noch iſt es auch productiv mit Willkühr. Es iſt ein

urſprünglicher Gegenſatz, wodurch das Weſen und die Natur der Intelligenz conſtituirt wird. Nun iſt aber das Ich urſprünglich reine und abſolute Identität, in welche es beſtändig zurückzukehren ſuchen muſs, aber die Rückkehr in dieſe Identität iſt an die urſprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung gefeſſelt. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben iſt, muſs das Ich produciren, und iſt, ſo gewiſs es eine urſprüngliche Identität iſt, gezwungen zu produciren. Wenn alſo im Ich ein fortwährendes Produciren iſt, ſo iſt dieſs nur dadurch möglich, daſs die Bedingung alles Producirens, jener urſprüngliche Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten im Ich in's Unendliche wieder hergeſtellt wird. Nun ſollte aber dieſer Streit in der productiven Anſchauung enden. Aber wird er wirklich geendet, ſo geht die Intelligenz ganz und gar in's Object über, es iſt ein Object, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz iſt nur Intelligenz, ſo lange jener Streit dauert, ſobald er geendet iſt, iſt ſie nicht mehr Intelligenz, ſondern Materie, Object. So gewiſs alſo alles Wiſſen überhaupt auf jenem Gegenſatz der Intelligenz und des Objects beruht, ſo gewiſs kann jener Gegenſatz in keinem einzelnen Object ſich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Object komme, läſst ſich ſchlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Object nur ſcheinbar einzeln iſt, und blos als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Daſs aber der Gegenſatz nur in einem unendlichen

Object ſich aufhebe, läſst ſich nur dann denken, wenn er ſelbſt ein unendlicher iſt, ſo daſs immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis möglich ſind, niemals aber die beyden äuſserſten Factoren jenes Gegenſatzes in einander übergehen können.

Aber läſst ſich denn nicht wirklich auch aufweiſen, daſs jener Gegenſatz unendlich ſeyn muſs, da der Streit der beyden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig iſt? Die Intelligenz kann nie in's Unendliche ſich ausbreiten, denn daran wird ſie verhindert, durch ihr Streben in ſich zurückzukehren. Sie kann aber eben ſo wenig abſolut in ſich ſelbſt zurückkehren, denn daran verhindert ſie jene Tendenz, das Unendliche zu ſeyn. Es iſt alſo hier keine Vermittlung möglich, und alle Syntheſis iſt nur eine relative.

Will man aber, daſs der Mechanismus des Producirens genauer beſtimmt werde, ſo werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit, den abſoluten Gegenſatz aufzuheben, auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Product entſtehen, aber in dieſem Product kann der Gegenſatz nicht abſolut, ſondern nur zum Theil aufgehoben ſeyn; auſserhalb des Gegenſatzes, der durch dieſes Product aufgehoben iſt, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweyten Product abermals aufgehoben werden kann. So

wird alſo jedes Product, das entſteht, dadurch, daſs es den unendlichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Products, welches, weil es abermals den Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle dieſe Producte werden Eins dem andern, und zuletzt alle dem erſten untergeordnet ſeyn, weil jedes vorhergehende Product den Gegenſatz unterhält, der Bedingung des folgenden iſt. Wenn wir überlegen, daſs die der productiven Thätigkeit entſprechende Kraft, die eigentlich ſynthetiſche der Natur, oder die Schwerkraft iſt, ſo werden wir uns überzeugen, daſs dieſe Unterordnung keine andere, als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern iſt, welche im Univerſum ſtatt hat, dergeſtalt, daſs die Organiſation deſſelben in Syſteme, wo eins durch das andere in ſeinem Seyn erhalten wird, nichts anders, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt iſt, die durch alle dieſe Producte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunct mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punct aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben dieſe Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empiriſche Bewuſstſeyn fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und mit dem erſten Bewuſstſeyn ſchon ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Succeſſion von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt

aber das einzelne Object nur als Theil eines Universums möglich, und die Succeſſion vermöge des Cauſalitätsverhältniſſes ſetzt ſelbſt ſchon nicht nur eine Mehrheit von Subſtanzen, ſondern eine Wechſelwirkung, oder ein dynamiſches Zugleichſeyn aller Subſtanzen voraus. Der Widerſpruch iſt alſo der, daſs die Intelligenz, inſofern ſie ihrer bewuſst wird, nur an einem beſtimmten Puncte der Succeſſionsreihe eingreifen kann, daſs ſie alſo eine Totalität von Subſtanzen, und eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen als Bedingungen einer möglichen Succeſſion unabhängig von ſich ſchon vorausſetzen muſs, indem ſie ihrer bewuſst wird.

Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechthin nur aufzulöſen durch Unterſcheidung der abſoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daſs wir, ohne es zu wiſſen, das Ich mit dem Produciren, ſchon auch in die zweyte, oder in die beſtimmte Begräntztheit verſetzt hatten. Die genauere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes iſt folgende.

Daſs ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen überhaupt iſt, iſt nothwendig, wenn das Ich überhaupt urſprünglich beſchränkt iſt. Vermöge dieſer urſprünglichen Beſchränktheit, oder was daſſelbe iſt, vermöge des urſprünglichen Streits des Selbſtbewuſstſeyns ent-

steht dem Ich das Universum, nicht allmählig, sondern durch Eine absolute Synthesis. Aber diese ursprüngliche, oder erste Beschränktheit, welche aus dem Selbstbewusstseyn allerdings erklärbar ist, erklärt mir die aus dem Selbstbewusstseyn nicht mehr, insofern also überhaupt nicht erklärbare besondere Beschränktheit nicht. Die besondere, oder wie wir sie in der Folge auch nennen werden, die zweyte Beschränktheit ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im ersten Anfang des empirischen Bewusstseyns sich erscheinen muss als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieser Reihe der zweyten Beschränktheit vorkommt, ist durch die erste alles schon gesetzt, nur mit dem Unterschied, dass durch diese alles zugleich gesetzt ist, und die absolute Synthesis dem Ich nicht durch Zusammensetzung aus Theilen, sondern als ein Ganzes entsteht, auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit ist erst durch jene Synthesis gesetzt, anstatt dass im empirischen Bewusstseyn jenes Ganze nur durch allmählige Synthesis der Theile, also nur durch successive Vorstellungen erzeugt werden kann. Insofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, ist sie nichts anders, als jene absolute Synthesis selbst, und insofern hat sie weder angefangen, noch kann sie aufhören zu produciren; insofern sie aber begräntzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punct eingreifend in die Successionsreihe erscheinen. Nicht etwa, als

ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa auſſer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. Setze ich dieſe Beſchränktheit, ſo iſt die abſolute eben dadurch als abſolut aufgehoben, und es iſt jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch iſt das Verhältniſs nicht ſo vorzuſtellen, als ob die abſolute Syntheſis und jenes Eingreifen an einem beſtimmten Puncte ihrer Evolution zwey verſchiedene Handlungen wären, vielmehr in Einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum, und der beſtimmte Punct der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewuſstſeyn geknüpft iſt, oder kürzer, durch Einen und denſelben Act entſteht der Intelligenz die erſte und die zweyte Beſchränktheit, welche letztere nur deſswegen als unbegreiflich erſcheint, weil ſie mit der erſten zugleich geſetzt wird, ohne daſs ſie doch ihrer Beſtimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Dieſe Beſtimmtheit wird alſo als das ſchlechthin und in jeder Rückſicht Zufällige erſcheinen, was der Idealiſt nur aus einem abſoluten Handeln der Intelligenz, der Realiſt hingegen aus dem, was er Verhängniſs oder Schickſal nennt, erklären kann. Es iſt aber leicht einzuſehen, warum der Intelligenz der Punct, von welchem ihr Bewuſstſeyn anfängt, erſcheinen muſs als völlig ohne ihr Zuthun beſtimmt, denn eben deſswegen, weil

an diesem Puncte erst das Bewusstseyn, und mit ihm die Freyheit entsteht, muss das, was jenseits dieses Puncts liegt, als völlig unabhängig von der Freyheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, dass wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Successionsreihe, in welche ihr Bewusstseyn nur an einem bestimmten Puncte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Succession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, dass der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweyte Beschränktheit entstehen muss, so sehen wir hintennach, dass wir sie im ersten Ansatz zum Bewusstseyn nicht anders finden konnten, als wir sie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Successionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich sich selbst zu erklären, muss er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück, als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück, als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus

einem Handeln des abſoluten Ichs die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz das ganze Syſtem der Beſchränktheit, welche meine Individualität conſtituirt, ſich erklären laſſe. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen ſind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines beſtimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daſs, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und ſelbſt die Schranken, kraft welcher es Intelligenz iſt, hinwegnehme, ich doch den Grundcharacter des Ichs, daſs es ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, nicht aufheben konnte. Alſo iſt das Ich an ſich und ſeiner Natur nach noch ehe es auf beſondere Weiſe beſchränkt wird, blos dadurch, daſs es ſich ſelbſt Object iſt, urſprünglich eingeſchränkt in ſeinem Handeln. Aus dieſer erſten oder urſprünglichen Eingeſchränktheit ſeines Handelns entſteht dem Ich unmittelbar die abſolute Syntheſis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeſchränktheit iſt. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſeyn. Soll eine Intelligenz ſeyn, ſo muſs ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewuſstſeyn wieder zu erzeugen; aber dieſs iſt abermals unmöglich, ohne daſs in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweyte kommt, welche nun nicht mehr darinn beſtehen kann, daſs die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern

dafs sie das Universum gerade von diesem bestimmten Puncte aus anschaut. Die Schwierigkeit also, welche auf den ersten Blick unauflöslich scheint, nämlich, dafs alles was ist, erklärbar seyn soll aus einem Handeln des Ichs, und dafs doch die Intelligenz nur an einem bestimmten Puncte einer schon vorher determinirten Succefsionsreihe eingreifen kann, löst sich durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und der bestimmten Intelligenz. Jene Succefsionsreihe, in welche dein Bewufstseyn eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Producirende, sondern gehörst selbst zum Producirten. Jene Succefsionsreihe ist nur Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gesetzt ist, was geschieht, oder geschehen wird. Dafs du gerade diese bestimmte Succefsionsreihe vorstellst, ist nothwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seyest. Es ist nothwendig, dafs dir diese Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erscheine, welche du nicht von vorne produciren kannst. Nicht, als ob sie etwa an sich abgelaufen wäre; denn dafs, was jenseits deines Bewufstseyns liegt, dir erscheine als unabhängig von dir, darinn besteht eben deine besondere Beschränktheit. Diese hinweggenommen, giebt es keine Vergangenheit, dieselbe gesetzt, ist sie gerade ebenso nothwendig, und ebenso, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als diese. Auſser der bestimmten Beschränktheit liegt

die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat, noch irgend etwas wird, denn für sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Gräntzpunct zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußsten, und der bewußsten Intelligenz ist also blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit, für sie i s t alles, und alles zugleich, für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur successiv.

Ehe wir nun von diesem Puncte aus die Geschichte der Intelligenz weiter verfolgen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige genauere Bestimmungen jener Succession wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduction gegeben sind, aus welchen wir, wie sich zum voraus erwarten läßst, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Successionsreihe ist, wie wir wissen, nichts anders, als die Evolution der ursprünglichen und absoluten Synthesis; was also in jener Reihe vorkommt, ist durch jene schon zum voraus bestimmt. Mit der ersten Begräntztheit sind alle Bestimmungen des Universums gesetzt, mit der zweyten, vermöge welcher ich d i e s e Intelligenz bin, alle Bestimmungen, unter welchen dieses Object in mein Bewußstseyn kommt.

b) Jene absolute Synthesis ist eine Handlung, die ausser aller Zeit geschieht. Mit jedem empirischen Bewusstseyn beginnt die Zeit gleichsam aufs neue; gleichwohl setzt jedes empirische Bewusstseyn eine Zeit schon als verflossen voraus, denn es kann nur an einem bestimmten Puncte der Evolution beginnen. Deswegen kann die Zeit für das empirische Bewusstseyn nie angefangen haben, und es giebt für die empirische Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch absolute Freiheit. Insofern kann man sagen, dass jede Intelligenz, nur nicht für sich selbst, sondern objectiv angesehen, ein absoluter Anfang in der Zeit ist, ein absoluter Punct, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hingeworfen und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es ist ein sehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, dass uns die Vorstellungen von äussern Dingen völlig unwillkührlich kommen, dass wir dagegen schlechterdings nichts vermögen, und dass wir, weit entfernt, sie zu produciren, sie vielmehr hinnehmen müssen, wie sie uns gegeben werden. Allein dass uns die Vorstellungen so erscheinen müssen, ist aus dem Idealismus selbst abzuleiten. Das Ich muss, um das Object überhaupt als Object anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen, die Vergangenheit entsteht also immer wie-

der nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern nothwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs nothwendig ist. Dafs mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anders entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Consequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Object mit diesen, und keinen andern Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches producirt hatte, was den Grund gerade dieser, und keiner andern Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch Eine Production sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, läfst sich analogisch an unzähligen andern Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Consequenz, durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkührlich ist. Es giebt z. B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Decimalsystem ein völlig willkührliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Consequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenschaften der Decimalbrüche) viel-

leicht noch keiner derſelben vollſtändig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produciren iſt alſo die Intelligenz niemals frey, weil ſie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erſte Produciren iſt die Freyheit des Producirens auf immer gleichſam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erſtes Produciren; denn daſs die Intelligenz ſich erſcheint, als hätte ſie überhaupt vorzuſtellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer beſondern Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, iſt ſie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, ſo iſt es immer wieder ſie ſelbſt, die nach einem beſtimmten Geſetze ſo urtheilt; alſo folgt daraus allerdings, daſs die Intelligenz für ſich ſelbſt, nimmer aber daſs ſie objectiv, oder an ſich angefangen, vorzuſtellen.

Es iſt eine Frage, der der Idealiſt nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine ſolche Bürgſchaft leiſte? Das Gegenwärtige erklärt ſich jeder aus ſeinem Produciren, aber, wie kommt er zu der Annahme, daſs etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an ſich geweſen ſey, dieſe Frage iſt ſo transſcendent als die Frage, ob ein Ding an ſich ſey. Die Vergangenheit iſt nur durch die Gegenwart, alſo für jeden ſelbſt nur durch ſeine urſprüngliche Beſchränktheit, dieſe Be-

ſchränktheit hinweggenommen, iſt alles, was geſchehen iſt, ſo wie was geſchieht, Production der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat, noch aufhören wird, zu ſeyn. —

Wenn man die abſolute Intelligenz, welcher nicht empiriſche, ſondern abſolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt beſtimmen will, ſo iſt ſie alles was iſt, was war, und was ſeyn wird. Aber die empiriſche Intelligenz, um etwas, d. h. um eine beſtimmte zu ſeyn, muſs aufhören alles, und auſser der Zeit zu ſeyn. Urſprünglich giebt es für ſie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber dieſe Unendlichkeit iſt jetzt nicht mehr abſolute, d. h. zeitloſe, ſondern empiriſche durch Succeſſion von Vorſtellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz ſtrebt zwar in jedem Moment die abſolute Syntheſis darzuſtellen, wie Leibnitz ſagt, die Seele bringe in jedem Moment die Vorſtellung des Univerſums hervor. Allein da ſie es durch abſolutes Handeln nicht vermag, verſucht ſie es durch ſucceſſives in der Zeit fortſchreitendes darzuſtellen.

c) Da die Zeit an und für ſich oder urſprünglich die bloſse Gräntze bezeichnet, ſo kann ſie äuſserlich angeſchaut, d. h. mit dem Raum verbunden nur als flieſsender Punct, das heiſst, als Linie angeſchaut werden. Aber die Linie iſt die urſprünglich-

ste Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird. Die ursprüngliche Succession der Vorstellungen äuſserlich angeschaut, ist also Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz ist, welche durch die ganze Successionsreihe hindurch nur ihre eigene Identität sucht, und da diese Identität in jedem Moment durch Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung aufgehoben würde, wenn sie die Intelligenz nicht immer wieder herzustellen suchte, so muſs der Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung durch eine Gröſse geschehen, welche stetig, d. h. von welcher kein Theil der schlechthin kleinste ist.

Nun ist es die Zeit, in welcher dieser Uebergang geschieht, also wird die Zeit eine solche Gröſse seyn. Und da alle ursprüngliche Succession in der Intelligenz äuſserlich als Bewegung erscheint, so wird das Gesetz der Stetigkeit ein Grundgesetz aller Bewegung seyn.

Dieselbe Eigenschaft wird vom Raum auf dieselbe Art bewiesen.

Da die Succession und alle Veränderungen in der Zeit nichts anders als Evolutionen der absoluten Synthesis sind, durch welche alles zum voraus bestimmt ist, so muſs der letzte Grund aller Bewegung in den Factoren jener Synthesis selbst gesucht werden; nun sind aber diese Factoren keine an-

dern, als die des urſprünglichen Gegenſatzes, alſo wird auch der Grund aller Bewegung in den Factoren jenes Gegenſatzes zu ſuchen ſeyn. Jener urſprüngliche Gegenſatz kann nur in einer unendlichen Syntheſis und im endlichen Object nur momentan aufgehoben werden. Der Gegenſatz entſteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieſes Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment muſs der letzte Grund aller Bewegung ſeyn. Dieſer Satz, welcher Grundſatz einer dynamiſchen Phyſik iſt, hat wie alle Grundſätze untergeordneter Wiſſenſchaften in der Transſcendental-Philoſophie ſeine Stelle.

IV.

In der ſo eben beſchriebenen Succeſſion iſt es der Intelligenz nicht um dieſelbe, denn ſie iſt völlig unwillkührlich, ſondern um ſich ſelbſt zu thun. Sie ſucht ſich ſelbſt, aber eben dadurch flieht ſie ſich ſelbſt. Nachdem ſie einmal in dieſe Succeſſion verſetzt iſt, kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders, als thätig in der Succeſſion anſchauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbſtanſchauung der Intelligenz in dieſer Succeſſion deducirt, durch die Wechſelwirkung nämlich. Aber die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis, oder als eine Anſchauung der g a n z e n Succeſſion der Vorſtellun-

gen begreiflich machen. Es läſst ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion zum Object werde, ohne ein Begräntztwerden dieſer Succeſſion.

Hier ſehen wir uns alſo auf eine dritte Begräntztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engern Kreis verſetzt, als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müſsen, indeſs blos zu poſtuliren. Die erſte Beſchränktheit des Ichs war die, daſs es überhaupt Intelligenz wurde, die zweyte die, daſs es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muſs, oder nur eingreifen konnte an einem beſtimmten Puncte der Succeſſion. Aber von dieſem Puncte an wenigſtens konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wenn nun aber dieſe Unendlichkeit nicht wieder begräntzt wird, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und ſich ſelbſt als productiv anſchauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succeſſion ſelbſt Eines; jetzt muſs ſie die Succeſſion ſich entgegenſetzen, um ſich in ihr anzuſchauen. Nun läuft aber die Succeſſion nur an dem Wechſel der Accidenzen fort, angeſchaut werden aber kann die Succeſſion nur dadurch, daſs das Subſtantielle in ihr als beharrend angeſchaut wird. Aber das Subſtantielle in jener unendlichen Succeſſion iſt nichts anders als die abſolute Syntheſis ſelbſt, welche nicht entſtand, ſondern ewig iſt. Aber die Intelligenz hat keine

Anſchauung der abſoluten Syntheſis, d. h. des Univerſums, ohne daſs es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann alſo auch die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daſs ihr das Univerſum in der Anſchauung begräntzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu ſeyn. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begräntzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begräntztheit wieder unendlich zu ſeyn. Um dieſs ſogleich deutlich zu machen, ſo iſt in der Auſsenwelt ein beſtändiger Wechſel von Veränderungen, welche ſich aber nicht in's Unendliche verlieren, ſondern eingeſchränkt ſind auf einen beſtimmten Kreis, in welchen ſie beſtändig zurückkehren. Dieſer Wechſel von Veränderungen iſt alſo endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewiſſe Gräntze nie überſchreitet, unendlich, weil er beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Kreis-Linie iſt die urſprüngliche Syntheſis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie ſich auflöſen muſs. Die Succeſſion geſchicht nur ſcheinbar in gerader Linie, und flieſst beſtändig in ſich ſelbſt zurück.

Die Intelligenz muſs aber die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch dieſe Anſchauung ein neues Product entſtehen, ſie wird alſo wieder nicht dazu

kommen die Succession anzuschauen, denn anstatt derselben entsteht ihr etwas ganz anders. Die Frage ist: von welcher Art jenes Product seyn werde —

Man kann sagen, die organische Natur führe den sichtbarsten Beweis für den transscendentalen Idealismus, denn jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den sie unter bestimmter Form sich aneignet, oder sich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt ist, woher sollte denn dieser der Stoff kommen, da sie absolut und einzig ist? Weil sie also den Stoff ebenso wie die Form aus sich producirt, ist sie das absolut Organische. In der ursprünglichen Succession der Vorstellungen erscheint sie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist, Ursache, insofern sie producirend, Wirkung, insofern sie Producirtes ist. Der Empirismus, welcher alles von aussen in die Intelligenz kommen läst, erklärt die Natur der Intelligenz in der That blos mechanisch. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch alles, was für sie ein Aeusseres ist, von innen heraus sich angebildet, und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewusstseyns, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ desselben ist.

Eine Deduction der organiſchen Natur hat hauptſächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum iſt eine organiſche Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum iſt eine Stuffenfolge in der organiſchen Natur nothwendig?

3) Warum iſt ein Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſation?

4) Was iſt der Grundcharakter aller Organiſation?

1) Die Nothwendigkeit der organiſchen Natur iſt auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muſs ſich ſelbſt in ihrem productiven Uebergehen von Urſache zu Wirkung, oder in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen anſchauen, inſofern dieſe in ſich ſelbſt zurückläuft. Aber dieſs kann ſie nicht, ohne jene Succeſſion permanent zu machen, oder ſie in Ruhe darzuſtellen. Die in ſich ſelbſt zurückkehrende, in Ruhe dargeſtellte, Succeſſion iſt eben die Organiſation. Der Begriff der Organiſation ſchlieſst nicht allen Begriff der Succeſſion aus. Die Organiſation iſt nur die in Gränzen eingeſchloſſene, und als fixirt vorgeſtellte Succeſſion. Der Ausdruck der organiſchen Geſtalt

ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproducirtwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen continuirlichen innern Wechsel möglich ist. So gewiss also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Succession der Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich, und die Wirkung ist, und so gewiss jene Succession eine begräntzte ist, muss die Succession ihr zum Object werden als Organisation, welches die erste Auflösung unsers Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als productiv anschaue.

2) Nun ist aber die Succession innerhalb ihrer Gräntzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben, und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet seyn müssen. Es wird daher auch eine Stuffenfolge der Organisation nothwendig seyn. Denn die Intelligenz, insofern sie empirisch ist, hat das continuirliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens successiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anders, als successive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur dass auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Gräntze gelangen kann. Diese Evolution begräntzt und als begräntzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organiſation im allgemeinen iſt alſo nichts anders als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Nun iſt aber die Succeſſion ſelbſt allmählig, d. h. ſie kann in keinem einzelnen Moment ſich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succeſſion fortrückt, deſto weiter entwickelt ſich auch das Univerſum. Alſo wird auch die Organiſation in dem Verhältniſs, wie die Succeſſion fortrückt, eine gröſsere Ausdehnung gewinnen, und einen gröſsern Theil des Univerſums in ſich darſtellen. Dieſs wird alſo eine Stuffenfolge geben, welche der Entwicklung des Univerſums parallel geht. Das Geſetz dieſer Stuffenfolge iſt, daſs die Organiſation ihren Kreis beſtändig erweitert, wie ihn die Intelligenz beſtändig erweitert. Gienge dieſe Erweiterung, oder gienge die Evolution des Univerſums in's Unendliche, ſo würde auch die Organiſation in's Unendliche gehen, die Gräntze der erſtern iſt auch Gräntze der letztern.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organiſchen Natur herabſteigen deſto enger wird die Welt, welche die Organiſation in ſich darſtellt, deſto kleiner der Theil des Univerſums, der in der Organiſation ſich zuſammenzieht. Die Welt der Pflanze iſt wohl die engſte, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter ſchon, aber doch noch ſehr eingeſchränkt iſt der Kreis von Veränderungen, welchen die unterſten Klaſsen des Thierreichs in

ſich darſtellen, indem z. B. die edelſten Sinne, der des Geſichts und Gehörs, noch verſchloſſen liegen, und kaum der Gefühlsſinn, d. h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, ſich aufthut. — Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorſtellungen durch äuſsere Eindrücke zu erlangen, ſondern nur ihr Verhältniſs zum Univerſum, das weiter oder eingeſchränkter ſeyn kann. Was aber von den Thieren überhaupt zu halten ſey, erhellt daraus, daſs durch ſie in der Natur derjenige Moment des Bewuſstſeyns bezeichnet iſt, bey welchem ſich gegenwärtig unſere Deduction befindet. — Geht man in der Reihe der Organiſationen aufwärts, ſo findet man, daſs die Sinne allmählig in der Ordnung ſich entwickeln, in welcher ſich durch ſie die Welt der Organiſation erweitert. *) Weit eher z. B. öffnet ſich der Gehörſinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine ſehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit ſpäter der göttliche Sinn des Geſichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche ſelbſt die Einbildungskraft zu ermeſſen unfähig iſt. Leibnitz bezeugt eine ſo groſse Verehrung für das Licht, daſs er blos deſswegen den Thieren höhere Vorſtellungen

*) Ich muſs wegen dieſes Geſetzes auf die Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweiſen, wo es aufgeſtellt und bewieſen iſt.

zuſchreibt, weil ſie der Eindrücke des Lichts empfänglich ſeyen. Allein auch wo dieſer Sinn mit ſeiner äuſsern Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiſs, wie weit der Sinn ſelbſt ſich erſtrecke, und ob das Licht nicht blos für die höchſte Organiſation Licht iſt.

3. Die Organiſation überhaupt iſt die in ihrem Lauf gehemmte, und gleichſam erſtarrte Succeſſion. Nun ſollte aber die Intelligenz nicht nur die Succeſſion ihrer Vorſtellungen überhaupt, ſondern ſich ſelbſt, und zwar als thätig in dieſer Succeſſion anſchauen. Soll ſie ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion Object werden, (es verſteht ſich, äuſserlich, denn die Intelligenz iſt jetzt nur äuſserlich anſchauend), ſo muſs ſie die Succeſſion anſchauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun iſt aber die innerliche Succeſſion äuſserlich angeſchaut Bewegung. Alſo wird ſie ſich nur in einem Object anſchauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Aber ein ſolches Object heiſst lebendig. Die Intelligenz muſs alſo ſich ſelbſt nicht nur als Organiſation überhaupt, ſondern als lebendige Organiſation anſchauen.

Es erhellt nun aber eben aus dieſer Deduction des Lebens, daſs es in der organiſchen Natur allgemein ſeyn muſs, daſs alſo jener Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſationen in

der Natur ſelbſt nicht ſtattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organiſche Natur ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion anſchauen ſoll, ſo muſs auch jede Organiſation im weitern Sinne des Worts Leben, d. h. ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeſchränkt ſeyn; die Frage alſo, woher jener Unterſchied, reducirt ſich auf die vorhergehende, woher die Stuffenfolge in der organiſchen Natur?

Dieſe Stuffenfolge der Organiſationen aber, bezeichnet nur verſchiedene Momente der Evolution des Univerſums. So wie nun die Intelligenz durch die Succeſſion beſtändig die abſolute Syntheſis darzuſtellen ſtrebt, eben ſo wird die organiſche Natur beſtändig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgiſche Natur erſcheinen. Die Gräntze der Succeſſion in den Vorſtellungen der Intelligenz wird auch die Gräntze der Organiſation ſeyn. Nun muſs es aber eine abſolute Gräntze des Anſchauens der Intelligenz geben; dieſe Gräntze iſt für uns das Licht. Denn obgleich es unſere Anſchauungsſphäre faſt in's Unermeſsliche erweitert, ſo kann doch die Gräntze des Lichts nicht die Gräntze des Univerſums ſeyn, und es iſt nicht bloſse Hypotheſe, daſs jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unſerer Anſchauung fällt. — Wenn nun alſo die Intel-

ligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.

Die Gräntze ihrer Welt, oder was dasselbe ist, die Gräntze der Succession ihrer Vorstellungen, ist auch die Gräntze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darinn, daſs die Intelligenz sich selbst erscheinen muſs als organisches Individuum. Durch die Nothwendigkeit, sich als orga-

nifches Individuum anzufchauen, wird ihr ihre Welt vollends begräntzt, und umgekehrt dadurch, dafs die Succeffion ihrer Vorftellungen eine begräntzte wird, wird fie felbft organifches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organifation ift, dafs fie aus dem Mechanismus gleichfam hinweggenommen, nicht nur als Urfache, oder Wirkung, fondern, weil fie beydes zugleich von fich felbft ift, durch fich felbft befteht. Wir hatten das Object erft beftimmt als Subftanz und Accidens, aber es konnte nicht als folches angefchaut werden, ohne auch Urfache und Wirkung zu feyn; und hinwiederum, es konnte nicht als Urfache und Wirkung angefchaut werden, ohne dafs die Subftanzen fixirt wurden. Aber wo fängt denn die Subftanz an, und wo hört fie auf? Ein Zugleichfeyn aller Subftanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechfelwirkung mit fich felbft begriffen ift; diefs ift die abfolute Organifation. Die Organifation ift alfo die höhere Potenz der Categorie der Wechfelwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur, oder der allgemeinen Organifation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organifationen felbft wieder Accidenzen find. Der Grundcharakter der Organifation ift alfo, dafs fie mit fich felbft in Wechfelwirkung, Producirendes und Product zugleich fey, welcher Begriff Princip aller organifchen Naturlehre ift, aus welchem alle

weitere Beſtimmungen der Organiſation a priori abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Production, nämlich bey der organiſchen ſtehen, ſo wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt ſeyn. Wir können in der Natur jetzt drey Potenzen der Anſchauung unterſcheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in ſie geſetzt iſt, die zweyte, oder die Materie, welche durch die productive Anſchauung geſetzt iſt, die dritte endlich, welche durch die Organiſation bezeichnet iſt.

Da nun die Organiſation nur die productive Anſchauung in der zweyten Potenz iſt, ſo werden die Categorien der Conſtruction der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Phyſik, auch Categorien der organiſchen Conſtruction und der organiſchen Naturlehre ſeyn, nur daſs ſie in dieſer gleichfalls als potenzirt gedacht werden müſſen. Ferner, ebenſo, wie durch jene drey Categorien der allgemeinen Phyſik die drey Dimenſionen der Materie beſtimmt ſind, ſo durch die drey der organiſchen die drey Dimenſionen des organiſchen Products. Und wenn der Galvanismus, wie geſagt, der allgemeine Ausdruck des in's Product übergehenden Proceſſes iſt, und Magnetismus, Electricität und chemiſche Kraft mit dem Product potenzirt, die drey Categorieen der organiſchen Phyſik geben, ſo werden wir uns den Galvanismus als

die Brücke vorſtellen müſſen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbeſondere wird darinn beſtehen, daſs es eine in ſich ſelbſt zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge iſt, und ſo wie das intellectuelle Leben, deſſen Bild es iſt, oder die Identität des Bewuſstſeyns nur durch die Continuität der Vorſtellungen unterhalten wird, ebenſo das Leben nur durch die Continuität der innern Bewegungen, und ebenſo wie die Intelligenz in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen beſtändig um das Bewuſstſeyn kämpft, ſo muſs das Leben in einem beſtändigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Beſtreben, ſeine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduction der organiſchen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf ein einzelnes Reſultat dieſer Deduction, nämlich daſs in der Stuffenfolge der Organiſationen nothwendig eine vorkommen muſs, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt anzuſchauen genöthigt iſt. Wenn nun die Intelligenz nichts anders iſt, als eine Evolution von urſprünglichen Vorſtellungen, und wenn dieſe Succeſſion im Organismus dargeſtellt werden ſoll,

so wird jene Organiſation, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt erkennen muſs, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern ſeyn. Wo nun die den Vorſtellungen entſprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorſtellungen der Intelligenz nicht zum Object werden. Wenn wir uns transſcendent ausdrücken wollen, ſo hat z. B. der Blindgebohrne allerdings eine Vorſtellung des Lichts für einen Beobachter auſſer ihm, da es hiezu nur des innern Anſchauungsvermögens bedarf, nur daſs ihm dieſe Vorſtellung nicht zum Object wird; obgleich, weil im Ich nichts iſt, was es nicht ſelbſt in ſich anſchaut, transſcendental angeſehen, jene Vorſtellung in ihm wirklich nicht iſt. Der Organismus iſt die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz ſich als Subſtanz oder Subject der Succeſſion unterſcheiden kann von der Succeſſion ſelbſt, oder unter welcher allein dieſe Succeſſion etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daſs es uns nun ſcheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, ſo nämlich, daſs durch eine Affection des erſten eine Vorſtellung in der letztern verurſacht werde, iſt bloſse Täuſchung, weil wir eben von der Vorſtellung nichts wiſſen können, ehe ſie uns durch den Organismus zum Object wird, die Affection des letztern alſo im Bewuſstſeyn der Vorſtellung vorangeht, und ſonach nicht als bedingt durch ſie, vielmehr als ihre Bedingung erſcheinen muſs. Nicht

die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewuſstseyn derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn also überhaupt von einem Uebergang die Rede seyn kann, wo gar nicht zwey entgegengesetzte Objecte, sondern eigentlich nur Ein Object ist, so kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengesetzten die Rede seyn. Denn da der Organismus selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist, so muſs ihr nothwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Object werden. Es ist nur diese Nothwendigkeit, alles, was in uns ist, also auch die Vorstellung als solche, nicht etwa nur das Object derselben, als auſser uns anzuschauen, worauf die ganze sogenannte Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unseres Universums ist, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d. h. er ist krank; wir fühlen uns selbst als krank nur wegen jener absoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d. h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst. Denn die Intelligenz ist in ihrem Produciren nicht frey, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen. Wo also mein Organismus nach Natur-

gesetzen krank seyn muss, bin ich auch genöthigt, ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anders, als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlohrenseyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismus für den Geist.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellectuellen selbst, wohl aber des Bewusstseyns des Intellectuellen vom Physischen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geistigen Kräfte mit den organischen, und selbst die Nothwendigkeit sich als gebohren zu erscheinen. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute, als dieses, noch werde ich dasselbe seyn, so wie diese Anschauung aufhört. Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunct nothwendig ist, wo der Organismus, als ein durch eigene Kraft allmählig sich zerstörendes Werk, aufhören muss, Reflex der Aussenwelt zu seyn, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur partiell ist, d. h. der Tod, ein Naturereigniss, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daſs der Organismus ihr beſtändiger Abdruck ſey, wird auch für die freye Thätigkeit gelten müſſen, wenn es eine ſolche in der Intelligenz giebt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird alſo auch jeder freywilligen Succeſſion der Vorſtellungen in der Intelligenz eine freye Bewegung in ihrem Organismus entſprechen müſſen, wohin nicht nur etwa die im engern Sinn ſogenannte willkührliche Bewegung, ſondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines innern Zuſtandes iſt, gehört. Wie aber eine freyentworfene Vorſtellung der Intelligenz in eine äuſſere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die practiſche Philoſophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil ſie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundſätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz andern Auflöſung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorſtellung in der Intelligenz bedingt ſeyn könne. Denn inſofern die Intelligenz bewuſstlos producirt, iſt ihr Organismus mit ihr unmittelbar identiſch, ſo, daſs was ſie äuſſerlich anſchaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflectirt wird. Z. B. Nach Naturgeſetzen iſt es nothwendig, daſs unter dieſen oder jenen Verhältniſſen, z. B. der allgemeinen Erregungsurſachen, der letztere als krank erſcheine, dieſe Bedingungen gegeben, iſt die Intelligenz nicht mehr frey, das Bedingte vorzuſtellen oder nicht, der Or-

ganismus wird krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muſs. Aber von der Intelligenz, insofern sie frey thätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der erstern nicht unmittelbar ein Seyn in dem letztern. Ein Causalitätsverhältniſs zwischen einer freyen Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältniſs, da beyde gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frey thätig, und insofern sie bewuſstlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen, welche nothwendig eine präſtabilirte ist. Allerdings also bedarf auch der transscendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkührlichen Vorstellungen, wohl aber um die Uebereinstimmung von organischen Veränderungen mit willkührlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer präſtabilirten Harmonie, wie die Leibnitzische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freyen und der bewuſstlos producirenden Thätigkeit stattfindet, da es nur der letztern bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Auſsenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich

ſey, können wir weder einſehen, noch brauchen wir es auch einzuſehen, ſo lange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollſtändig abgeleiteten Verhältniſs der Intelligenz zum Organismus iſt offenbar, daſs ſie im gegenwärtigen Moment des Bewuſstſeyns in ihrem Organismus, den ſie als ganz identiſch mit ſich anſchaut, ſich verliert, und alſo abermals nicht zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt.

Nun iſt aber zugleich dadurch, daſs ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, der Kreis des Producirens für ſie geſchloſſen. Es muſs alſo die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewuſstſeyn geſetzt wird, (denn dieſelbe zu finden, war unſere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflöſung dieſer Aufgabe fiel, entſtand uns nur beyläufig gleichſam, und ebenſo abſichtslos, als der Intelligenz ſelbſt), ganz auſſerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muſs vom Produciren ſich völlig losreiſſen, wenn das Bewuſstſeyn entſtehen ſoll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geſchehen können. Ehe wir nun dieſe Handlungen ſelbſt ableiten können, iſt es nöthig, wenigſtens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen, in

welche jene dem Produciren entgegengeſetzten Handlungen fallen. Denn daſs dieſe Handlungen dem Produciren entgegengeſetzt ſeyn müſſen, iſt ſchon daraus zu ſchlieſsen, daſs ſie das Produciren begräntzen ſollen.

Wir fragen alſo, ob etwa in dem bisherigen Zuſammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengeſetzte Handlung vorgekommen iſt? — Indem wir die Reihe von Productionen ableiteten, durch welche das Ich allmählig dazu gelangte, ſich als productiv anzuſchauen, zeigte ſich zwar keine Thätigkeit, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losriſs, wohl aber konnte das Geſetztwerden jedes abgeleiteten Products in das eigene Bewuſstſeyn der Intelligenz allein durch ein beſtändiges Reflectiren der letztern auf das Producirte erklärt werden, nur daſs uns durch jedes Reflectiren die Bedingung eines neuen Producirens entſtand. Wir muſsten alſo, um den Progreſſus im Produciren zu erklären, eine Thätigkeit in unſer Object ſetzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produciren hinausſtrebt, nur daſs es durch dieſes Hinausſtreben ſelbſt ſich immer in neue Productionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wiſſen, daſs jene von uns jetzt poſtulirte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produciren iſt jetzt für die Intelligenz

geſchloſſen, ſo daſs ſie durch keine neue Reflexion in die Sphäre deſſelben zurückkehren kann. Das Reflectiren, was wir jetzt ableiten werden, muſs alſo von demjenigen, welches dem Produciren beſtändig parallel gieng, ganz verſchieden ſeyn, und wenn es ja, wie wohl möglich iſt, nothwendig von einem Produciren begleitet würde, ſo wird dieſes Produciren im Gegenſatz gegen jenes nothwendige ein freyes ſeyn. Und hinwiederum, wenn das Reflectiren, was die bewuſstloſe Production begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt ſuchen, ein freyes ſeyn müſſen. Vermittelſt deſſelben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, ſondern das Produciren überhaupt und ſchlechthin begräntzen.

Der Gegenſatz zwiſchen Produciren und Reflectiren wird dadurch am ſichtbarſten werden, daſs, was wir bis jetzt vom Standpunct der Anſchauung erblickt haben, uns vom Standpunct der Reflexion ganz anders erſcheinen wird.

Wir wiſſen jetzt alſo wenigſtens im Allgemeinen, und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losreiſst, nämlich in die Sphäre der freyen Reflexion. Und wenn dieſe freye Reflexion im Zuſammenhang mit dem vorher abgeleiteten ſtehen ſoll, ſo wird ihr Grund unmittelbar in der dritten

Begräntztheit liegen müssen, welche uns gerade ebenso in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweyte Begräntztheit in die des Producirens trieb. Allein diesen Zusammenhang wirklich aufzuzeigen, sehen wir uns bis jetzt noch völlig ausser Stande, und können nur behaupten dass ein solcher seyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweyten Epoche.

Die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, dass man den Unterschied wohl fasse, zwischen dem, was wir die erste oder ursprüngliche, und dem, was wir die zweyte oder besondere Beschränktheit genannt haben.

Nämlich die ursprüngliche Gräntze war in das Ich gesetzt schon im ersten Act des Selbstbewusstseyns durch die ideelle Thätigkeit, oder wie es dem Ich nachher erschien durch das Ding an sich. Durch das Ding an sich war nun aber blos das objective oder reelle Ich begräntzt. Allein das Ich, sobald es producirend ist, also in der ganzen zweyten Periode ist nicht mehr blos reell, sondern ideell und reell zugleich. Durch jene ursprüngliche Gräntze kann sich also das jetzt producirende Ich als solches nicht begräntzt fühlen, auch darum,

weil diese Gräntze jetzt in's Object übergegangen ist, welches eben die gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begräntztheit gesucht werden muſs, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch das Ich sich als begräntzt fühlt, so kann es sich nur als producirend begräntzt fühlen, und dieſs kann wiederum nur vermöge einer zweyten Gräntze geschehen, welche Gräntze des Dings ebenso, wie des Ichs seyn muſs.

Nun sollte aber diese Gräntze, Gräntze des Leidens im Ich seyn, allein dieſs ist sie nur für das reelle oder objective, ebendeſswegen aber Gräntze der Activität des ideellen oder subjectiven. Das Ding an sich wird begräntzt, heiſst das ideelle Ich wird begräntzt. Es ist also offenbar, daſs durch das Produciren die Gräntze wirklich in's ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Gräntze, welche das ideelle in seiner Thätigkeit begräntzt, begräntzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Thätigkeit überhaupt ist die erste Begräntztheit, durch das Maaſs, oder durch die Gräntze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der productiven An-

schauung geschieht, nothwendig eine bestimmte seyn muss, ist die zweyte gesetzt.

Ohne es zu wissen, war also das Ich unmittelbar dadurch, dass es producirend wurde, in die zweyte Begräntztheit versetzt, d. h. auch seine ideelle Thätigkeit war begräntzt worden. Diese zweyte Begräntztheit muss für das an sich unbegräntzbare Ich nothwendig schlechthin zufällig seyn. Sie ist schlechthin zufällig, heisst, sie hat ihren Grund in einem absolut freyen Handeln des Ichs selbst. Das objective Ich ist auf diese bestimmte Art begräntzt, weil das ideelle gerade auf diese bestimmte Art gehandelt hat. Aber dass das ideelle auf diese bestimmte Art gehandelt hat, setzt selbst schon eine Bestimmtheit in ihm voraus. Also muss jene zweyte Gräntze dem Ich als abhängig zugleich, und als unabhängig von seiner Thätigkeit erscheinen. Dieser Widerspruch ist allein dadurch aufzulösen, dass diese zweyte Begräntztheit nur eine gegenwärtige ist, und also ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muss. Inwiefern darauf reflectirt wird, dass die Gräntze eine gegenwärtige ist, ist sie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, dass sie überhaupt ist, ist sie durch ein Handeln des Ichs selbst gesetzt. Jene Begräntztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begräntztheit der Gegenwart erscheinen; unmittelbar dadurch also, dass das Ich empfindend mit Bewusst-

ſeyn wird, entſteht ihm die Zeit, als abſolute Gräntze, durch welche es ſich als empfindend mit Bewuſst-ſeyn, d. h. als innerer Sinn zum Object wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht blos innerer Sinn, ſondern, was freylich nur der Philoſoph ſieht, innerer und äuſserer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann ſich alſo nicht als innerer Sinn zum Object werden, ohne daſs ihm der äuſsere Sinn zugleich zum Object wird, und wenn jener als abſolute Gräntze angeſchaut wird, kann dieſer nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeſchaut werden.

Unmittelbar dadurch alſo, daſs die ideelle Thätigkeit in der Production begräntzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äuſsere Sinn durch den Raum in ſeiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Object; beyde alſo, kommen nicht als Anſchauungen, deren das Ich ſich nicht bewuſst werden kann, ſondern nur als Angeſchaute im Bewuſstſeyn vor.

Nun muſs aber dem Ich Zeit und Raum ſelbſt wieder zum Object werden, welches die zweyte Anſchauung dieſer Epoche iſt, und durch welche in das Ich eine neue Beſtimmung, nämlich die Succeſſion der Vorſtellungen geſetzt wird,

vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erstes Object giebt, indem es ursprünglich nur eines zweyten durch die Entgegensetzung gegen das erste als sein Einschränkendes bewuſst werden kann, wodurch also die zweyte Begräntztheit vollständig in's Bewuſstseyn gesetzt wird.

Nun muſs aber dem Ich das Causalitäts-Verhältniſs selbst wieder zum Object werden, welches durch die Wechselwirkung, die dritte Anschauung in dieser Epoche, geschieht.

So sind also die drey Anschauungen dieser Epoche nichts anders, als die Grundcategorien alles Wissens, nämlich die der Relation.

Die Wechselwirkung ist selbst nicht möglich, ohne daſs dem Ich die Succession selbst wieder eine begräntzte wird, welches durch die Organisation geschieht, welche, insofern sie den höchsten Punct der Production bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begräntztheit zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten ſynthetiſchen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewuſstſeyn ſeiner eigenen Thätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von ſynthetiſchen Handlungen geſchloſſen, und durch die vorhergehenden Deductionen völlig erſchöpft iſt, ſo kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewuſstſeyn des abgeleiteten in das Ich ſelbſt geſetzt wird, nicht ſynthetiſcher, ſondern nur analytiſcher Art ſeyn. Der Standpunct der Reflexion iſt alſo identiſch mit dem Standpunct der Analyſis, es kann alſo auch von demſelben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht ſchon ſynthetiſch in daſſelbe geſetzt wäre. Wie aber das Ich ſelbſt auf den Standpunct der Reflexion gelange, dieſs iſt weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretiſchen Philoſophie erklärt werden. Dadurch, daſs wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich geſetzt wird, auffinden, wird ſich der ſynthetiſche Faden wieder anknüpfen,

und von jenem Punct aus ohne Zweifel in's Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, so lange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins und von demselben gar nicht verschieden ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Producte gelangen können, ehe sie sich selbst von den Producten abgesondert hat, und da sie selbst nichts anders, als die bestimmte Handlungsweise ist, wodurch das Object entsteht, so wird sie zu sich selbst nur dadurch gelangen können, dass sie ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, oder was dasselbe ist, vom Producirten.

Wir können bis jetzt schlechthin nicht wissen, ob ein solches Absondern in der Intelligenz überhaupt möglich sey, oder stattfinde; es wird gefragt, was, ein solches vorausgesetzt, in der Intelligenz seyn werde?

Jenes Absondern des Handelns vom Producirten heisst im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abstraction. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln verschiedenes ist, ist kein Bewusstseyn desselben möglich. Durch die Abstraction selbst wird sie etwas von ihrem Produciren verschiedenes, welches letztere aber ebendeswegen jetzt

nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Producirtes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d. h. jenes Handeln, und das Object ursprünglich Eines. Das Object ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so, und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Object auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beyde einander erschöpfen, und völlig congruiren, wieder in Einem und demselben Bewusstseyn zusammenfallen. — Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heisst Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objecten übereinstimmen, hat also transscendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beyder voraussetzt. Das Object und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Object sind jenseits des Bewusstseyns Eins und dasselbe, und die Trennung beyder entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewusstseyn. Eine Philosophie, die vom Bewusstseyn ausgeht, wird daher jene Uebereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenseits des Bewusstseyns liegt.

Im Produciren selbst, wo das Object noch gar nicht als Object existirt, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des

Ichs kann man ſich durch ähnliche, in welchen kein äuſseres Object als ſolches in's Bewuſstſeyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuſchauen, erläutern. Im Schlafzuſtand z. B. wird nicht das urſprüngliche Produciren aufgehoben, es iſt die freye Reflexion, die zugleich mit dem Bewuſstſeyn der Individualität unterbrochen wird. Object und Anſchauung ſind völlig in einander verloren, und ebendeſswegen iſt in der Intelligenz für ſie ſelbſt weder das eine, noch das andere. Die Intelligenz, wenn ſie nicht alles nur für ſich ſelbſt wäre, würde in dieſem Zuſtand anſchauend ſeyn für eine Intelligenz auſser ihr, ſie iſt es aber nicht für ſich ſelbſt, und darum überhaupt nicht. Ein ſolcher Zuſtand iſt der bis jetzt abgeleitete unſers Objects.

So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgeſondert vom Producirten uns zum Object wird, exiſtirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles blos in uns ſelbſt anzuſchauen glauben. Denn daſs wir die Objecte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daſs wir ſie auſser uns anſchauen, denn wir könnten auch den Raum blos in uns anſchauen, und urſprünglich ſchauen wir ihn wirklich blos in uns an. Die Intelligenz iſt da, wo ſie anſchaut, wie kommt ſie denn nun dazu, die Objecte auſſer ſich anzuſchauen? Es iſt nicht einzuſehen, warum uns nicht die ganze Auſsenwelt wie unſer

Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu ſeyn glauben. So wie wir unſern Organismus, auch nachdem ſich die Auſsendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht auſser uns anſchauen, wenn er nicht durch eine beſondere Abſtraction von uns unterſchieden wird, ſo könnten wir auch die Objecte ohne urſprüngliche Abſtraction nicht als von uns verſchieden erblicken. Daſs ſie alſo von der Seele gleichſam ſich ablöſen, und in den Raum auſser uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, d. h. des Subjectiven vom Objectiven überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Object urſprünglich ſo übereinſtimmen, daſs in keinem von beyden mehr oder weniger iſt, als im andern, ſo iſt eine Trennung beyder ſchlechthin unbegreiflich, ohne eine beſondere Handlung, durch welche ſich beyde im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden. Eine ſolche Handlung iſt die, welche durch das Wort Urtheil ſehr expreſſiv bezeichnet wird, indem durch daſſelbe zuerſt getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff, und die Anſchauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, ſondern es werden Begriffe mit Anſchauungen verglichen. Das Prädicat iſt an ſich vom Subject nicht verſchieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beyder geſetzt. Alſo iſt eine Trennung von Subject und Prädicat über-

haupt nur dadurch möglich, daſs jenes die Anſchauung, dieſes den Begriff repräſentirt. Im Urtheil ſollen alſo Begriff und Object erſt ſich entgegengeſetzt, dann wieder auf einander bezogen, und als einander gleich geſetzt werden. Dieſe Beziehung iſt nun aber blos durch Anſchauung möglich. Allein dieſe Anſchauung kann nicht dieſelbe ſeyn mit der productiven, denn ſonſt wären wir um keinen Schritt weiter, ſondern es muſs eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anſchauungsart ſeyn, welche erſt abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieſelbe Object und Begriff auf einander bezogen werden ſollen, ſo muſs es eine ſolche ſeyn, welche an den Begriff auf der einen, und an das Object auf der andern Seite gräntzt. Da nun der Begriff die Handlungsweiſe iſt, wodurch das Object der Anſchauung überhaupt entſteht, alſo die Regel, nach welcher das Object überhaupt conſtruirt wird, das Object dagegen nicht die Regel, ſondern der Ausdruck der Regel ſelbſt iſt, ſo muſs eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel ſelbſt als Object, oder in welcher umgekehrt das Object als Regel der Conſtruction überhaupt angeſchaut würde.

Eine ſolche Anſchauung iſt der Schematiſmus, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen, und die Erfahrung zu leiten,

nur beſchreiben, und von allem andern, was ihm ähnlich iſt, abſondern kann.

Das Schema muſs unterſchieden werden ſowohl vom Bild, als vom Symbol, mit welchem es ſehr häufig verwechſelt wird. Das Bild iſt immer von allen Seiten ſo beſtimmt, daſs zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere ſich befindet. Das Schema dagegen iſt nicht eine von allen Seiten beſtimmte Vorſtellung, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein beſtimmter Gegenſtand hervorgebracht werden kann. Es iſt Anſchauung, alſo nicht Begriff, denn es iſt das, was den Begriff mit dem Gegenſtand vermittelt. Es iſt aber auch nicht Anſchauung des Gegenſtands ſelbſt, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein ſolcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichſten läſst ſich, was das Schema ſey, durch das Beyſpiel des mechaniſchen Künſtlers erklären, welcher einen Gegenſtand von beſtimmter Form einem Begriffe gemäſs hervorbringen ſoll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, iſt der Begriff des Gegenſtands, allein daſs ohne irgend ein Vorbild auſser ihm unter ſeinen Händen allmählig die Form entſteht, welche mit dem Begriff verbunden iſt, iſt ohne eine innerlich, obgleich ſinnlich angeſchaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, ſchlechthin unbegreiflich. Dieſe Regel iſt das Sche-

ma, in welchem durchaus nichts individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte. Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählig in seiner innern Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bilds auch das Kunstwerk selbst vollendet wird.

Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Dass ich, so wie ich einen Triangel erblicke, er sey nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urtheil fälle, diese Figur sey ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch recht-winklicht ist voraus, und wäre vermöge eines blossen Begriffs vom Triangel so wenig, als vermöge eines blossen Bilds von demselben möglich, denn da das letztere nothwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Congruenz des wirklichen mit dem blos eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine blos zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ist.

Es läſst sich aus eben dieser Nothwendigkeit

des Schematismus ſchlieſsen, daſs der ganze Mechanismus der Sprache auf demſelben beruhen wird. Man ſetze z. B. daſs irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Menſch von irgend einer Thierart nur gewiſſe Exemplarien, oder nur einige Racen kenne, ſo wird er doch, ſo bald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derſelben Art ſieht, das Urtheil fällen, daſs es zu dieſer Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieſs nicht, denn woher ſollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es ſelbſt Naturforſchern ſehr oft höchſt ſchwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung ſich zu vergleichen.

Die Anwendung der Lehre vom urſprünglichen Schematismus auf die Erforſchung des Mechanismus der Urſprachen, der älteſten Anſichten der Natur, deren Reſte uns in den Mythologieen der alten Völker aufbewahret ſind, endlich auf die Critik der wiſſenſchaftlichen Sprache, deren Ausdrücke faſt alle ihren Urſprung aus dem Schematismus verrathen, würde das durchgreifende jener Operation durch alle Geſchäfte des menſchlichen Geiſtes am offenbarſten darſtellen.

Um alles zu erſchöpfen, was ſich über die Natur des Schemas ſagen läſst, muſs noch bemerkt werden, daſs es eben daſſelbe für Begriffe iſt, was das Symbol für Ideen iſt. Das Schema bezieht ſich daher immer und nothwendig auf einen empiriſchen

entweder wirklichen, oder hervorzubringenden Gegenſtand. So iſt z. B. von jeder organiſchen Ge ſtalt, wie der menſchlichen nur ein Schema möglich, anſtatt daſs es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit, u. ſ. w. nur Symbole giebt. Da nun der äſthetiſche Künſtler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunſtwerk unter empiriſchen Bedingungen darzuſtellen, wieder einer mechaniſchen Kunſt bedarf, ſo iſt offenbar, daſs für ihn die Stuffenfolge von der Idee bis zum Gegenſtand die doppelte von der des mechaniſchen Künſtlers iſt.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig beſtimmt iſt, (es iſt nämlich die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes), können wir in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückkehren.

Es ſollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als thätig im Produciren anzuſchauen. Dieſs wurde erklärt aus der Abſtraction; die Handlungsweiſe, wodurch das Object entſteht, muſste vom Entſtandenen ſelbſt getrennt werden. Dieſs geſchah durch das Urtheil. Aber das Urtheil war ſelbſt nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urtheil wird eine Anſchauung einem Begriff gleich geſetzt, damit dieſs geſchehe, muſs etwas ſeyn, was die Vermittlung beyder macht, und dieſs iſt allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Object zu abſtrahiren, oder was daſſelbe iſt, durch das empiriſche Abſtractionsvermögen nie dazu gelangen, vom Object ſich loszureiſſen, denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Object wieder vereinigt, alſo ſetzt jenes Abſtractionsvermögen in der Intelligenz ſelbſt ein höheres voraus, damit das Reſultat derſelben ins Bewuſstſeyn geſetzt werde. Soll die empiriſche Abſtraction überhaupt fixirt werden, ſo kann es nur durch ein Vermögen geſchehen, kraft deſſen nicht nur die Handlungsweiſe, wodurch das beſtimmte Object, ſondern die Handlungsweiſe, wodurch das Object überhaupt entſteht, vom Object ſelbſt unterſchieden wird.

II.

Es fragt ſich nun, um dieſe höhere Abſtraction genauer zu characteriſiren,

a) was aus dem Anſchauen werde, wenn aller Begriff daraus hinweggenommen wird, (denn im Object iſt urſprünglich Anſchauung und Begriff vereinigt, nun ſoll aber von der Handlungsweiſe überhaupt abſtrahirt, alſo aller Begriff aus dem Object hinweggenommen werden).

In jeder Anſchauung muſs zweyerley unterſchieden werden, das Anſchauen als ſolches, oder

das Anſchauen inſofern es ein Handeln überhaupt iſt, und das Beſtimmende der Anſchauung, was macht, daſs die Anſchauung, Anſchauung eines Objects iſt, mit einem Wort, der Begriff der Anſchauung.

Das Object iſt dieſes beſtimmte, weil ich auf dieſe beſtimmte Art gehandelt habe, aber dieſe beſtimmte Handlungsweiſe eben iſt der Begriff, das Object iſt alſo beſtimmt durch den Begriff; mithin geht urſprünglich der Begriff dem Object ſelbſt voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff iſt das Beſtimmende, das Object das Beſtimmte.

Alſo iſt der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, ſondern vielmehr die Regel, das Einſchränkende, das Beſtimmende der Anſchauung, und wenn der Begriff unbeſtimmt heiſsen kann, iſt er es nur inſofern, als er nicht das Beſtimmte, ſondern das Beſtimmende iſt. Das Allgemeine iſt alſo das Anſchauen, oder Produciren, und nur dadurch, daſs in dieſes an ſich unbeſtimmte Anſchauen ein Begriff kommt, wird ſie Anſchauung eines Objects. Die gewöhnliche Erklärung des Urſprungs der Begriffe, wenn ſie nicht blos Erklärung des empiriſchen Urſprungs von Begriffen ſeyn ſoll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daſs ich von mehreren einzelnen Anſchauungen das Beſtimmte vertilge, und nur das

Allgemeine behalte, der Begriff entſtehen ſoll, läſst ſich ſehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darſtellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muſs ich ohne Zweifel jene Anſchauungen mit einander vergleichen, aber wie komme ich dazu, ohne ſchon von einem Begriff geleitet zu ſeyn? Denn woher wiſſen wir denn, daſs jene einzelnen uns gegebenen Objecte derſelben Art ſind, wenn nicht das erſte uns ſchon zum Begriff geworden iſt? Alſo ſetzt jenes empiriſche Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinſchaftliche aufzufaſſen, ſchon die Regel, es aufzufaſſen, d. h. den Begriff, und alſo ein höheres, als jenes empiriſche Abſtractionsvermögen, ſelbſt ſchon voraus.

Wir unterſcheiden alſo in der Anſchauung das Anſchauen ſelbſt, und den Begriff, oder das Beſtimmende des Anſchauens. In der urſprünglichen Anſchauung iſt beydes vereinigt. Soll alſo durch die höhere Abſtraction, die wir im Gegenſatz gegen die empiriſche die transſcendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anſchauung hinweggenommen werden, ſo wird die letztere gleichſam frey, denn alle Beſchränktheit kommt in ſie nur durch den Begriff. Von demſelben entkleidet, wird alſo das Anſchauen ein völlig, und in jeder Rückſicht unbeſtimmtes.

Wird die Anſchauung völlig unbeſtimmt, abſolut begrifflos, ſo bleibt von ihr nichts mehr

übrig, als das allgemeine Anſchauen ſelbſt, welches, wenn es ſelbſt wieder angeſchaut wird, der Raum iſt.

Der Raum iſt das begriſſloſe Anſchauen, alſo ſchlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältniſſen der Dinge erſt abſtrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abſtraction entſteht, iſt er doch kein abſtracter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Categorieen ſind, noch in dem, wie es empiriſche, oder Gattungsbegriffe ſind, denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, ſo müſste es mehrere Räume geben, anſtatt daſs es nur Einen unendlichen Raum giebt, den jede Begräntzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum ſchon vorausſetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anſchauen iſt, ſo iſt er nothwendig auch ein Anſchauen in's Unendliche, dergeſtalt, daſs auch der kleinſte Theil des Raums noch ſelbſt ein Anſchauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloſse Gräntze iſt, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daſs endlich die Geometrie, welche, obgleich ſie alle Beweiſe lediglich aus der Anſchauung, und doch eben ſo allgemein, als aus Begriffen führt, ganz allein dieſer Eigenſchaft des Raums ihr Daſeyn verdanke, iſt ſo allgemein anerkannt, daſs es hier keiner weitern Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anſchauung aus ihm hinweggenommen iſt?

Indem der urſprüngliche Schematismus durch transſcendentale Abſtraction ſich aufhebt, muſs, wenn an dem Einen Pol die begriffloſe Anſchauung entſteht, gleichzeitig am andern, der anſchauungsloſe Begriff entſtehen. Wenn die Categorien, ſo wie ſie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet ſind, beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind, ſo muſs, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloſse reine Beſtimmtheit zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Categorieen blos als lediglich formelle Begriffe, alſo auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgeſehen davon, daſs die verſchiedenen Functionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und daſs weit entfernt, daſs die Transſcendental-Philoſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muſs, ſo iſt es doch bloſse Täuſchung, zu glauben, daſs die Categorieen, nachdem ſie von dem Schematismus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie von der Anſchauung entkleidet, blos logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden aber nicht mehr bloſse Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daſs ſie den Mechanismus der Catego-

rieen, den besondern sowohl, als den allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Categorieen, daſs jede derselben ihr Correlatum hat, indeſs dieſs bey den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiſs, daſs in den dynamischen Categorieen innerer und äuſserer Sinn noch ungetrennt ist, indeſs von den mathematischen die Eine nur dem innern, die Andere nur dem äuſsern Sinn angehört. Ebenso, daſs überall, und in jeder Classe drey Categorieen sind, wovon die beyden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beyden ist, beweist, daſs der allgemeine Mechanismus der Categorieen auf einem höhern Gegensatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höhern weiter zurückliegenden geben muſs. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Categorieen hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zu Grunde liegt, so giebt es ohne Zweifel auch nur Eine Categorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daſs diese jene Eine ursprüngliche sey, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt. Wenn bewiesen werden kann, daſs vor oder jenseits der Reflexion das Object gar nicht durch die mathematischen Categorieen bestimmt

fey, dafs vielmehr durch diefelben nur das Subject, fey es infofern es anfchauend, oder infofern es empfindend ift, beftimmt fey, fo wie z. B. das Object doch wohl nicht an fich, fondern nur in Bezug auf das zugleich anfchauende und reflectirende Subject Eines ift; wenn dagegen bewiefen werden kann, dafs das Object fchon in der erften Anfchauung, und ohne dafs eine Reflexion fich darauf richtet, als Subftanz und Accidens beftimmt feyn mufs: fo folgt daraus doch wohl, dafs die mathematifchen Categorieen den dynamifchen überhaupt untergeordnet feyn, oder dafs diefe jenen vorangehen, die letztern alfo ebendefswegen nur getrennt vorftellen können, was jene als vereint vorftellen, weil die nur auf dem Standpunct der Reflexion entftehende Categorie, fo lange nicht auch hier wieder eine Entgegenfetzung des äufsern und innern Sinns vorgegangen ift, welches in den Categorien der Modalität gefchieht, auch nur entweder dem innern oder äufsern Sinn angehören, und alfo auch kein Correlat haben kann. Kürzer möchte der Beweis fich dadurch führen laffen, dafs im urfprünglichen Mechanismus des Anfchauens die beyden erften Categorieen nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematifchen aber die Wechfelwirkung immer fchon vorausfetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar ift, ohne eine allgemeine wechfelfeitige Vorausfetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objects, ohne die

Objecte wechſelſeitig durch einander limitirt, d. h. in allgemeiner Wechſelwirkung zu denken. Es bleiben alſo von den vier Claſſen der Categorieen nur die dynamiſchen, als urſprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daſs auch die der Modalität nicht in demſelben Sinne, d. h. ebenſo urſprünglich Categorieen ſeyn können, wie die der Relation, ſo bleiben als die einzigen Grundcategorieen nur die letztern zurück. Nun kommt aber wirklich im urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung kein Object als möglich oder unmöglich vor, ſo wie jedes als Subſtanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erſcheinen die Objecte erſt durch den höchſten Reflexionsact, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet iſt. Sie drücken eine bloſse Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen (innern und äuſsern Sinn) aus, dergeſtalt, daſs weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch ſelbſt durch den der Wirklichkeit in den Gegenſtand ſelbſt irgend eine Beſtimmung geſetzt wird. Jene Beziehung des Objects auf das geſammte Erkenntniſsvermögen iſt aber doch ohne Zweifel erſt dann möglich, wenn ſich das Ich vom Object, d. h. von ſeiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgeriſſen hat, d. h. alſo nur durch den höchſten Reflexionsact. In Bezug auf denſelben können die Categorieen der Modalität alsdann wieder ebenſo die höchſten heiſsen, wie die der Relation in Bezug auf die Syntheſis der productiven

Anſchauung, woraus aber eben offenbar wird, daſs ſie keine urſprünglich in der erſten Anſchauung vorkommende Categorieen ſind.

III.

Die transſcendentale Abſtraction iſt Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil ſelbſt. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Object und Begriff zu trennen, nicht aber, wie ſie beyde im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff mit der an ſich völlig begriffloſen Anſchauung des Raums ſich zum Object wieder verbinde, iſt ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anſchauung überhaupt vermittelt, iſt das Schema. Alſo wird auch die transſcendentale Abſtraction wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterſchied gegen den früher abgeleiteten den transſcendentalen nennen werden.

Das empiriſche Schema wurde erklärt als die ſinnlich angeſchaute Regel, wornach ein Gegenſtand empiriſch hervorgebracht werden kann. Das transſcendentale alſo wird die ſinnliche Anſchauung der Regel ſeyn, nach welcher ein Object überhaupt, oder transſcendental hervorgebracht werden kann. Inſofern nun das Schema eine Regel enthält, inſofern iſt es nur Object einer innern Anſchauung, inſofern es Regel der Conſtruction eines

Objects ist, muſs es doch äuſserlich als ein im Raum verzeichnetes angeſchaut werden. Das Schema iſt alſo überhaupt ein Vermittelndes des innern und äuſsern Sinns. Man wird alſo das transſcendentale Schema als dasjenige erklären müſſen, was am urſprünglichſten innern und äuſsern Sinn vermittelt.

Aber das urſprünglichſte, was innern und äuſſern Sinn vermittelt, iſt die Zeit, nicht inſofern ſie blos innerer Sinn, d. h. abſolute Gräntze iſt, ſondern inſofern ſie ſelbſt wieder zum Object der äuſsern Anſchauung wird, alſo die Zeit inſofern ſie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Gröſse iſt.

Wir verweilen bey dieſem Punct, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu beſtimmen.

Die Zeit iſt vom Standpunct der Reflexion angeſehen urſprünglich nur eine Anſchauungsform des innern Sinns, da ſie nur in Anſehung der Succeſſion unſerer Vorſtellungen ſtatthat, welche von dieſem Standpunct aus blos in uns iſt, anſtatt daſs wir das Zugleichſeyn der Subſtanzen, was Bedingung des innern und äuſsern Sinns iſt, nur auſser uns anſchauen können. Dagegen iſt vom Standpunct der Anſchauung aus die Zeit urſprünglich ſchon äuſsere Anſchauung, weil

nämlich auf demſelben zwiſchen Vorſtellungen und Gegenſtänden kein Unterſchied iſt. Wenn alſo für die Reflexion die Zeit nur innere Anſchauungsform iſt, ſo iſt ſie für die Anſchauung beydes zugleich. Aus dieſer Eigenſchaft der Zeit läſst ſich unter anderem einſehen, warum ſie, indeſs der Raum nur Subſtrat der Geometrie iſt, Subſtrat der geſammten Mathematik iſt, und warum ſelbſt alle Geometrie auf Analyſis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt ſich das Verhältniſs zwiſchen der geometriſchen Methode der Alten, und der analytiſchen der Neuern, durch welche, obgleich beyde ſich entgegengeſetzt ſind, doch ganz daſſelbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenſchaft der Zeit, dem äuſſern und dem innern Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daſs ſie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anſchauung, oder das transſcendentale Schema iſt. Da die Categorien urſprünglich Anſchauungsarten, alſo nicht vom Schematismus getrennt ſind, welches erſt durch die transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo erhellt daraus.

1) daſs die Zeit urſprünglich ſchon in die productive Anſchauung, oder die Conſtruction des Objects mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewieſen worden;

2) daſs aus dieſem Verhältniſs der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen, und der reinen Anſchauung, oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Categorieen ſich ableiten laſſen muſs;

3) daſs wenn durch die transſcendentale Abſtraction der urſprüngliche Schematismus aufgehoben iſt, auch von der urſprünglichen Conſtruction des Objects eine völlig veränderte Anſicht entſtehen muſs, welche, da eben jene Abſtraction Bedingung alles Bewuſstſeyns iſt, auch diejenige ſeyn wird, welche allein in's Bewuſstſeyn kommen kann. Alſo verliert die productive Anſchauung durch das Medium ſelbſt, durch welches ſie hindurchgehen muſs, um zum Bewuſstſeyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Puncts mögen einige Beyſpiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zuſtand in ſeinen contradictoriſch entgegengeſetzten ſtatt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Dieſe Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände iſt in der mit ſich ſelbſt identiſchen, und ſtets nach Identität des Bewuſstſeyns ſtrebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die

Anſchauung producirt die Zeit als ſtetig im Uebergang von A zu — A, um den Widerſpruch zwiſchen Entgegengeſetzten zu vermitteln. Durch die Abſtraction wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es iſt ein bekanntes Sophisma der alten Sophiſten, wodurch ſie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung beſtreiten. Nehmt, ſagen ſie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers, und den erſten ſeiner Bewegung, zwiſchen beyden iſt kein Mittleres. (Dieſs iſt auch völlig wahr vom Standpunct der Reflexion aus.) Soll alſo ein Körper in Bewegung geſetzt werden, ſo geſchieht es entweder im letzten Moment ſeiner Ruhe, oder im erſten ſeiner Bewegung, aber jenes iſt nicht möglich, weil er noch ruht, dieſes nicht, weil er ſchon in Bewegung iſt. Dieſes Sophisma, welches urſprünglich durch die productive Anſchauung gelös't iſt, für die Reflexion aufzulöſen, ſind die Kunſtgriffe der Mechanik erſonnen, welche, da ſie den Uebergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Zuſtände nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für ſie doch die productive Anſchauung aufgehoben iſt, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen d. h. eine Gröſse darſtellen kann, in welcher, obgleich ſie ſelbſt endlich iſt, doch kein unendlich kleiner Theil möglich iſt, ſich genöthigt ſieht, zwiſchen jene beyden Zuſtände eine Unendlichkeit auſsereinander befindlicher Zeit-

theile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Uebergang z. B. von einer Richtung in die entgegengesetzte doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Sollicitation seyn, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigenthümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwey Puncten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Construction derselben vom Standpunct der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weſshalb auch die Geometrie die Linie postulirt, d. h. fordert, daſs sie jeder in productiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiſs nicht thun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mittheilen lieſse.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transscendentales Schema zu seyn, erhellt von selbst, daſs sie kein bloſser Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transscendental abstrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahirt seyn könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transscendentale

Abſtraction gleich den Verſtandes-Begriffen, ſo müſste es, ebenſo, wie es z. B. mehrere Subſtanzen giebt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit iſt nur Eine; was man verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur verſchiedene Einſchränkungen der abſoluten Zeit. Darum läſst ſich auch kein Axiom der Zeit z. B. daſs zwey Zeiten nicht auſsereinander oder zugleich ſeyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloſsen Begriffen demonſtriren.

Nachdem wir nun den transſcendentalen Schematismus abgeleitet, ſehen wir uns auch in den Stand geſetzt, den ganzen Mechanismus der Categorieen vollſtändig auseinander zu legen.

Die erſte allen übrigen zu Grunde liegende Categorie, die einzige, durch welche das Object in der Production ſchon beſtimmt iſt, iſt, wie wir wiſſen, die der Relation, welche, da ſie die einzige Categorie der Anſchauung iſt, allein den äuſſern und innern Sinn noch als vereinigt vorſtellen wird.

Die erſte Categorie der Relation, Subſtanz und Accidens, bezeichnet die erſte Syntheſis des innern und äuſsern Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Subſtanz ſowohl als dem des Accidens der transſcendentale Schematismus hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als der blos logiſche

Begriff des Subjects und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beyden weg, so bleibt die Substanz nur als reine Extensität, oder als Raum, das Accidens nur als absolute Gräntze, oder als Zeit, insofern sie blos innerer Sinn, und vom Raum völlig unabhängig ist, zurück. Wie nun aber der an sich völlig anschauungslose Begriff des logischen Subjects, oder der gleichfalls anschauungslose Begriff des logischen Prädicats, jener zur Substanz, dieser zum Accidens werde, ist nur zu erklären dadurch, dass die Bestimmung der Zeit zu beyden hinzukommt.

Aber diese kommt eben erst durch die zweyte Categorie hinzu, denn erst durch die zweyte (nach unserer Ableitung die Anschauung der ersten) wird das, was in der ersten innerer Sinn ist, für das Ich zur Zeit. Also ist die erste Categorie überhaupt nur anschaubar durch die zweyte, wie zu seiner Zeit bewiesen worden ist; der Grund davon, der sich hier zeigt, ist, dass erst durch die zweyte das transscendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Substanz ist als solche anzuschauen, nur dadurch, dass sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne dass die Zeit, welche bisher nur die absolute Gräntze bezeichnete, verfliesse, (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Succession des Causalzusammenhangs

geſchieht. Aber hinwiederum auch, daſs irgend eine Succeſſion in der Zeit ſtatt findet, iſt nur anzuſchauen im Gegenſatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verflieſsen angehaltene Zeit = Raum iſt, im Raum beharrendes, welches eben die Subſtanz iſt. Alſo ſind dieſe beyden Categorieen nur wechſelſeitig durch einander, d. h. ſie ſind nur in einer dritten möglich, welches die Wechſelwirkung iſt.

Aus dieſer Ableitung laſſen ſich von ſelbſt folgende zwey Sätze abſtrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Categorien begreiflich iſt.

1) der Gegenſatz, welcher zwiſchen den beyden erſten Categorieen ſtattfindet, iſt derſelbe, welcher urſprünglich zwiſchen Raum und Zeit ſtattfindet.

2) Die zweyte Categorie in jeder Claſſe iſt nur darum nothwendig, weil ſie das transſcendentale Schema zu der erſten hinzubringt. —

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet iſt, ſondern um dieſe beyden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die ſogenannten mathematiſchen Categorieen, obgleich dieſe noch nicht als ſolche abgeleitet ſind.

Wir haben bereits angedeutet, daſs dieſelben keine Categorieen der Anſchauung ſeyn, indem ſie blos auf dem Standpunct der Reflexion entſtehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwiſchen äuſserem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die eine Grundcategorie der Relation in zwey entgegengeſetzte getrennt, deren erſte nur das bezeichnet, was am Object dem äuſsern Sinn angehört, indeſs die andere nur das ausdrückt, was am Object dem äuſserlich angeſchauten innern angehört.

Wird nun, um von der erſtern anzufangen, von der Categorie der Einheit, welches die erſte in der Claſſe der Quantität iſt, alle Anſchauung hinweggenommen, ſo bleibt nur die logiſche Einheit zurück. Soll dieſe mit der Anſchauung verbunden werden, ſo muſs die Beſtimmung der Zeit hinzukommen. Nun iſt aber Gröſse mit Zeit verbunden, Zahl. Alſo kommt eben erſt durch die zweyte Categorie (der Vielheit) die Beſtimmung der Zeit hinzu. Denn erſt mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines iſt. Die Einheit wird erſt durch die Mehrheit zur Zahl. (Daſs Zeit und Vielheit erſt mit einander kommen, iſt auch daraus zu erſehen, daſs erſt durch die zweyte Categorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerſt die Zeit in der äuſsern Anſchauung entſteht, eine Mehrheit von Objecten beſtimmt iſt. Selbſt in der willkührlichen Succeſſion

der Vorſtellungen entſteht mir eine Mehrheit von Objecten nur dadurch, daſs ich Eins nach dem andern, d. h. dadurch, daſs ich ſie überhaupt nur in der Zeit auffaſſe. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dieſs läſst ſich ſo beweiſen. Iſt 1 eine endliche Zahl, ſo muſs es für ſie einen möglichen Theiler geben, aber $\frac{1}{1} = 1$, alſo iſt 1 theilbar nur durch 2, 3 u. ſ. w. d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieſelbe iſt es $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendliche.)

Aber ebenſowenig als die Einheit ohne Vielheit anſchaulich iſt, iſt es Vielheit ohne Einheit, alſo ſetzen beyde ſich wechſelſeitig voraus, d. h. ſie ſind beyde nur durch eine dritte gemeinſchaftliche möglich.

Derſelbe Mechanismus nun zeigt ſich in den Categorieen der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anſchauung des Raums hinweg, welches durch transſcendentale Abſtraction geſchieht, ſo bleibt mir nichts zurück, als der blos logiſche Begriff der Poſition überhaupt. Verbinde ich dieſen Begriff wieder mit der Anſchauung des Raums, ſo entſteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuſchauen iſt ohne einen Grad, d. h. ohne eine Gröſse in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Beſtimmung durch die Zeit, kommt eben erſt durch die zweyte Categorie, die der Negation, hin-

zu. Alſo iſt die zweyte hier abermals nur nothwendig, weil die erſte nur durch ſie anſchaulich wird, oder weil ſie zu jener das transſcendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht ſo. Denke ich mir das Reelle an den Objecten als uneingeſchränkt, ſo wird es ſich in's Unendliche ausbreiten, und da bewieſenermaaſsen die Intenſität im umgekehrten Verhältniſs mit der Extenſität ſteht, ſo bleibt nichts zurück, als unendliche Extenſität mit Mangel aller Intenſität, d. h. der abſolute Raum. Denkt man ſich dagegen die Negation als das Uneingeſchränkte, ſo bleibt nichts zurück, als die unendliche Intenſität ohne Extenſität, d. h. der Punct, oder der innere Sinn, inſofern er blos innerer Sinn iſt. Nehme ich alſo von der erſten Categorie die zweyte hinweg, ſo bleibt mir der abſolute Raum, nehme ich von der zweyten die erſte, ſo bleibt mir die abſolute Zeit, (d. h. die Zeit blos als innerer Sinn).

In der urſprünglichen Anſchauung nun entſteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit allein und abgeſondert, ſondern alles zugleich. Ebenſo, wie unſer Object das Ich dieſe drey Beſtimmungen bewuſstlos und von ſelbſt zum Object verbindet, ebenſo iſt es auch uns in der Deduction der productiven Anſchauung ergangen. Durch die transſcendentale Abſtraction, welche eben in dem Aufheben jenes dritten, was die Anſchauung bindet,

besteht, konnten uns als Bestandtheile derselben nur der anschauungslose Begriff, und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunct aus kann die Frage: wie das Object möglich sey, nur so ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft werden, oder in sie übergehen können, dass sie vom Object schlechterdings unzertrennlich sind? Da nun dieser Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schliessen wir, dass auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen musste. So verändert sich völlig die Ordnung der Construction, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indess doch die transscendentale Abstraction allein uns dahin bringt, den Mechanismus der ursprünglichen Synthesis mit deutlichem Bewusstseyn auseinander zu legen.

IV.

Die transscendentale Abstraction wurde postulirt als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraction zu Grunde, und das transscendentale Abstractionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori, ist in jeder Intelligenz so nothwendig, als das Selbstbewusstseyn selbst.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewuſstſeyn, und die transſcendentale Abſtraction verliert ſich im Urtheil, oder in der empiriſchen, welche zugleich mit ihrem Reſultat durch ſie in's Bewuſstſeyn erhoben wird.

Wie nun auch die transſcendentale Abſtraction nebſt ihrem Reſultat wieder in's Bewuſstſeyn geſetzt werde, dieſs wird, da wir wiſſen können, daſs im gemeinen Bewuſstſeyn weder von jener, noch von dieſem nothwendig etwas vorkommt, und daſs es, wenn etwas davon vorkommt, ſchlechthin zufällig iſt, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich ſeyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewuſstſeyn nicht mehr nothwendig ſeyn kann, (denn ſonſt müſste ſich auch das Reſultat derſelben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung ſeyn muſs, die aus keiner andern in der Intelligenz ſelbſt, (ſondern etwa aus einer Handlung auſſer ihr), erfolgt, die alſo für die Intelligenz ſelbſt eine abſolute iſt. Bis zum Bewuſstſeyn der empiriſchen Abſtraction, und des aus ihr Reſultirenden möchte das gemeine Bewuſstſeyn reichen; denn dafür iſt noch durch die transſcendentale Abſtraction geſorgt, welche aber, vielleicht eben deſswegen, weil durch ſie alles, was im empiriſchen Bewuſstſeyn überhaupt vorkommt, geſetzt iſt, ſelbſt nicht mehr nothwendig, und wenn ſie dazu gelangt, nur zufälliger Weiſe zum Bewuſstſeyn gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, dafs das Ich erst dadurch, dafs es auch der transscendentalen Abstraction sich bewufst wird, sich für sich selbst absolut über das Object erheben könnte, (denn durch die empirische Abstraction reifst es sich nur vom bestimmten Object los), und dafs es nur, indem es sich über alles Object erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraction ist, ebendefswegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reifst hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Gräntze, und tritt in's Gebiet der practischen, welche allein durch categorische Forderungen setzt.

Ob, und wie diese Handlung möglich sey, diese Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretischen Untersuchung, aber Eine Frage hat sie noch zu beantworten. — Hypothetisch angenommen, dafs eine solche Handlung in der Intelligenz sey, wie wird sie sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objecte finden? Ohne Zweifel entsteht ihr durch diese Handlung eben das, was schon durch die transscendentale Abstraction für uns gesetzt war, und so bringen wir, dadurch, dafs wir einen Schritt in die practische Philosophie thun, un-

ser Object vollends auf den Punct, den wir verlassen, indem wir in die practische übergehen.

Die Intelligenz erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objective. Es würde für sie in dieser Handlung alles Objective verschwinden, wenn nicht die ursprüngliche Beschränktheit fortdauerte, aber diese muss fortdauern; denn soll die Abstraction geschehen, so kann das, wovon abstrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abstrahirenden Thätigkeit sich absolut frey, und doch zugleich durch die ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellectuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anschauung, so wird sie eben erst in dieser Handlung für sich selbst als Intelligenz, also nicht mehr blos als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch blos als ideelle, wie in der productiven Anschauung, sondern als beydes zugleich begräntzt, d. h. Object. Sie erscheint sich als begräntzt durch die productive Anschauung. Aber die Anschauung als Act ist untergegangen im Bewusstseyn, und nur das Product ist geblieben. Sie erkennt sich als begräntzt durch productive Anschauung, heisst also ebensoviel als: sie erkennt sich als begräntzt durch die objective Welt. Hier zuerst also stehen die objective Welt und die Intelligenz im Bewusstseyn selbst einander gegenüber, eben so, wie wir es im Bewusstseyn durch die erste philosophische Abstraction finden.

Die Intelligenz kann nun die transſcendentale Abſtraction fixiren, welches aber ſchon durch Freyheit, und zwar durch eine beſondere Richtung der Freyheit geſchieht. Daraus erklärt ſich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewuſstſeyn, und warum ſie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber ſie müſſen nicht vorkommen.

Da durch die transſcendentale Abſtraction alles ſich trennt, was in der urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung vereinigt war, ſo wird dieſs alles, obgleich immer durch Freyheit, der Intelligenz als getrennt zum Object werden, z. B. die Zeit, abgeſondert vom Raum und vom Object, der Raum als Form des Zugleichſeyns, die Objecte, wie wechſelſeitig eins dem andern ſeine Stelle im Raum beſtimmt, wobey aber die Intelligenz ſich völlig frey findet, in Anſehung des Objects, von welchem die Beſtimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet ſich ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die bereits abgeleitete Categorie der Anſchauung oder der Relation entſteht.

Oder ſie reflectirt auf ſich ſelbſt. Iſt ſie zugleich reflectirend und anſchauend, ſo entſteht ihr die Categorie der Quantität, welche mit dem

Schema verbunden Zahl ist, die aber ebendeſswegen keine urſprüngliche iſt.

Iſt ſie zugleich reflectirend und empfindend, oder reflectirt ſie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt iſt, ſo entſteht ihr die Categorie der Qualität.

Oder endlich, durch den höchſten Reflexionsact, reflectirt ſie zugleich auf das Object und auf ſich, inſofern ſie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit iſt. Reflectirt ſie zugleich auf das Object, und auf ſich als reelle (freye) Thätigkeit, ſo entſteht ihr die Categorie der Möglichkeit. Reflectirt ſie zugleich auf das Object, und auf ſich als ideelle (begräntzte) Thätigkeit, ſo entſteht ihr dadurch die Categorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erſt durch die zweyte Categorie die Beſtimmung der Zeit zu der erſten hinzu. Denn die Begräntztheit der ideellen Thätigkeit beſteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darinn, daſs ſie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich alſo iſt ein Object, das in einem beſtimmten Moment der Zeit geſetzt iſt, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt geſetzt, und gleichſam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch dieſen Wi-

derspruch zwischen reeller und ideeller Thätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt, und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, eben so bestimmt, wie in die einzelne, und doch eben so frey, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Die negativen Correlata der Categorieen dieser Classe verhalten sich nicht, wie die der Relation, da sie in der That nicht Correlata, sondern contradictorisch-Entgegengesetzte der positiven sind. Auch sind sie keine wirklichen Categorieen, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Object der Anschauung auch nur für die Reflexion bestimmt wäre, sondern vielmehr, wenn die positiven Categorieen dieser Classe die höchsten für die Reflexion, oder die Syllepsis aller andern sind, so sind dagegen jene, (die negativen), das absolut Entgegengesetzte des Ganzen der Categorieen.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchsten Reflexionsact entstehen, so sind sie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretischen Philosophie sich schliesst. Dass aber diese Begriffe schon auf dem Uebergang der theoretischen in die practische Philosophie stehen, werden die Leser theils schon jetzt voraussehen,

theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das Syſtem der practiſchen Philoſophie ſelbſt aufſtellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Unterſuchung, welche die ganze theoretiſche Philoſophie ſchlieſsen muſs, iſt ohne Zweifel die über den Unterſchied zwiſchen Begriffen a priori, und a poſteriori, welcher wohl ſchwerlich anders, als dadurch, daſs man ihren Urſprung in der Intelligenz ſelbſt aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, in Anſehung dieſer Lehre, iſt eben dieſs, daſs er auch den ſogenannten Begriffen a priori ihren Urſprung noch nachweiſen kann, welches freylich nur dadurch möglich iſt, daſs er ſich in eine jenſeits des gemeinen Bewuſstſeyns liegende Region verſetzt, anſtatt daſs eine auf das letztere ſich einſchränkende Philoſophie dieſe Begriffe in der That nur als vorhanden, und gleichſam daliegend vorfinden kann, wodurch ſie ſich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieſer Begriffe von jeher entgegengeſetzt worden ſind.

Dadurch, daſs wir den Urſprung der ſogenann-

ten Begriffe a priori jenseits des Bewusstseyns versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objectiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz, und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntniss sey ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sey ganz und durchaus a priori.

Alle unsere Erkenntniss ist ursprünglich empirisch, ebendesswegen, weil uns Begriff und Object ungetrennt, und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntniss a priori haben, so müsste uns erst der Begriff des Objects, und dann demselben gemäss das Object selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Object a priori verstatten würde. Umgekehrt heisst alle diejenige Kenntniss empirisch, welche mir, wie z. B. durch ein physicalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zuthun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntniss der Objecte ursprünglich so von uns unabhängig, dass wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mittheilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkührlichen Anschauung. Alle Erkenntniss ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber ebendesswegen, weil unsere ganze Erkenntniss ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsere Production, so würde uns entwe-

der unser ganzes Wissen von aussen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserem Wissen sonst nichts Nothwendiges, und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als dass uns einiges von aussen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch seyn, dass es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus a priori ist.

Insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori.

Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori. Dass wir uns unserer Erkenntniss als einer solchen, die a priori ist, bewusst werden, dazu gehört, dass wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgesondert vom Producirten, bewusst werden. Aber eben in dieser Operation geht uns, auf die im vorhergehenden abgeleitete Weise, alles Materielle, (alle Anschauung), vom Begriff verloren, und es kann nichts, als das rein Formelle zurückbleiben. Insofern giebt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber diese Begriffe sind auch nur, insofern wir begreifen, insofern wir auf jene bestimmte Art

abſtrahiren, alſo nicht ohne unſer Zuthun, ſondern durch eine beſondere Richtung der Freyheit.

Es giebt alſo Begriffe a priori, ohne daſs es angebohrne Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur, und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angebohrne. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte, und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewuſstlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anders, als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt müſste ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln verſchiedenes ſeyn, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Object macht.

Es iſt aber mit jener urſprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorſtellung von angebohrnen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daſs in allen Begriffen etwas thätiges ſey, ſchon längſt zu verlaſſen genöthigt war, ſondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daſeyn jener Begriffe als urſprünglicher Anlagen völlig unmöglich gemacht, da dieſelbe einzig auf der Vorſtellung des Ich's als eines beſondern, von ſeinem Handeln verſchiedenen Subſtrats gegründet iſt. Denn wer uns ſagt, daſs er ſich kein Handeln ohne Subſtrat zu denken vermöge, geſteht eben dadurch, daſs jenes vermeintliche Subſtrat

des Denkens selbst ein bloſses Product seiner Einbildungskraft, alſo wiederum nur ſein eigenes Denken ſey, das er auf dieſe Art in's Unendliche zurück als ſelbſtſtändig vorauszuſetzen gezwungen iſt. Es iſt eine bloſse Täuſchung der Einbildungskraft, daſs, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiſs nicht was, von ihm zurück bleibe. So wird z. B. niemand ſagen, die Undurchdringlichkeit ſey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit iſt die Materie ſelbſt. Warum ſpricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt ſeyen, da dieſe Begriffe die Intelligenz ſelbſt ſind? — Die Ariſtoteliker verglichen die Seele mit einer unbeſchriebnen Tafel, auf welche die Züge der Auſsendinge erſt eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeſchriebne Tafel iſt, iſt ſie denn deſswegen etwa eine beſchriebene?

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns ſind, ſo haben wir den äuſsern Anſtoſs zur Entwicklung dieſer Anlagen obenein. Die Intelligenz iſt ein ruhendes Vermögen, auf welches die äuſsern Dinge gleichſam als Erregungsurſachen der Thätigkeit, oder als Reitze wirken. Allein die Intelligenz iſt kein ruhendes Vermögen, was erſt in Thätigkeit verſetzt würde, denn ſonſt müſste ſie noch etwas anderes, als Thätigkeit, müſste mit einem Product verbundene Thätigkeit ſeyn, unge-

fähr wie es der Organismus, eine schon potenzirte Anschauung der Intelligenz ist. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anstoss ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objectiven Prädicate zurück, man müsste also jenes X etwa in eine Intelligenz setzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott sehen läst, oder der sinnreiche Berkeley, der das Licht ein Gespräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das sie nicht einmal versteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn also unter Begriffen a priori gewisse ursprüngliche Anlagen des Ichs verstanden werden, so würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äussere Impressionen entstehen zu lassen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob sich auch dabey etwas verständliches denken liesse, sondern weil alsdann wenigstens in unserer Erkenntniss Einheit und Ganzheit wäre. — Locke, der Hauptvertheidiger dieser Meinung, streitet gegen das Hirngespinnst von angebohrnen Begriffen, das er bey Leibnitz, welcher sehr weit davon entfernt war, voraussetzte, ohne zu merken, dass es gleich unverständlich ist, die Ideen in der Seele ursprünglich eingegraben seyn, oder sie erst durch die Objecte eingraben zu lassen, noch fällt es ihm je bey, sich zu fragen, ob es wohl in diesem

Sinn nicht nur keine angeborne, sondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, dafs sie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon?

Alle diese Verwirrungen lösen sich durch den Einen Satz, dafs unsere Erkenntnifs ursprünglich ebensowenig a priori, als a posteriori ist, indem dieser ganze Unterschied blos und lediglich in Bezug auf das philosophische Bewufstseyn gemacht wird. Aus demselben Grunde, weil nämlich die Erkenntnifs ursprünglich, d. h. in Ansehung des Objects der Philosophie, des Ichs, weder das Eine, noch das Andere ist, kann sie auch nicht das Eine zum Theil, und zum Theil das Andere seyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit, oder Objectivität der Erkenntnifs, a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, dafs sie die Identität der Vorstellung, und des Gegenstandes völlig aufhebt, da Wirkung und Ursache niemals identisch seyn können, mufs sie entweder behaupten, dafs sich die Dinge nach jenen ursprünglichen Formen in uns gleichsam als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, dafs jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Voraussetzung, nach welcher die objective Welt, und die Intelligenz gleichsam zwey Uhren vorstellten, die ohne von einander zu wissen, und völlig von einander abgeschlossen, eben dadurch, dafs jede ihren regelmäfsigen Gang

fortgeht, unter einander übereinſtimmen, behauptet etwas völlig überflüſsiges, und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu ſagen, daſs auch dieſe, ganz auſser den Vorſtellungen der Intelligenz liegende objective Welt doch, weil ſie Ausdruck von Begriffen iſt, nur wieder durch und für eine Intelligenz exiſtiren kann. —

Vierter Hauptabschnitt.

System der practischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leser zum voraus zu erinnern, daſs, was wir hier aufzustellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philosophie, sondern vielmehr die transscendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt sey; auch daſs wir diese Untersuchung über das, was an der Moral-Philosophie der Transscendental-Philosophie anheim fällt, in der gröſsten Allgemeinheit führen werden, dergestalt, daſs wir das Ganze auf wenige Hauptsätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leser selbst überlassen, der auf diese Art am leichtesten erfahren kann, ob er den transscendentalen Idealismus nicht nur gefaſst, sondern was die Hauptsache ist, ob er diese Art der Philosophie auch als Instrument der Untersuchung zu gebrauchen gelernt habe.

A.

Erster Satz. Die absolute Abstraction,

d. h. der Anfang des Bewuſstſeyns iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt.

Beweis. Was unter abſoluter Abſtraction verſtanden werde, wird als bekannt vorausgeſetzt. Es iſt die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective abſolut ſich erhebt. Da dieſe Handlung eine abſolute iſt, ſo kann ſie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt ſeyn, mit derſelben wird alſo der Zuſammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht iſt, gleichſam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heiſst: ſie iſt nicht erklärbar aus der Intelligenz, inſofern ſie dieſe beſtimmte iſt, inſofern ſie auf beſtimmte Art handelt, und da ſie überhaupt erklärbar ſeyn muſs, ſo iſt ſie nur aus dem Abſoluten in der Intelligenz ſelbſt, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr erklärbar.

Eine Handlung iſt nur aus dem Letzten in der Intelligenz ſelbſt erklärbar, muſs (da das Letzte in der Intelligenz nichts anders als ihre urſprüngliche Duplicität iſt) ebenſoviel heiſsen, als: die Intelligenz muſs ſich ſelbſt zu dieſer Handlung beſtim-

men. Die Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmtseyn der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt, ist ein Handeln auf sich selbst. Also ist die absolute Abstraction nur erklärbar aus einem solchen Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da die absolute Abstraction der Anfang alles Bewusstseyns in der Zeit ist, so ist auch der erste Anfang des Bewusstseyns nur aus einem solchen erklärbar, welches zu beweisen war.

Folgesätze.

1) Jenes Selbstbestimmen der Intelligenz heisst Wollen, in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Dass in jedem Wollen ein Selbstbestimmen sey, dass es wenigstens als ein solches erscheine, kann sich jeder durch innere Anschauung selbst beweisen; ob diese Erscheinung wahr, oder täuschend, geht uns hier nichts an. Auch ist nicht etwa von einem bestimmten Wollen, in welchem schon der Begriff eines Objects vorkäme, sondern vom transscendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freyheitsact die Rede. Was aber jene Selbstbestimmung sey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anschauung weiss.

2) Wenn jene Selbſtbeſtimmung das urſprüngliche Wollen iſt, ſo folgt, daſs die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens ſich ſelbſt Object werde.

Der Willensact iſt alſo die vollkommne Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne. Die theoretiſche Philoſophie wurde durch drey Hauptacte vollendet. Im erſten, dem noch bewuſstloſen Act des Selbſtbewustſeyns war das Ich Subject-Object, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn. Im zweyten, dem Act der Empfindung, wurde ihm nur ſeine objective Thätigkeit zum Object. Im dritten, dem der productiven Anſchauung, wurde es ſich als empfindend, d. h. als Subject zum Object. So lange das Ich nur producirend iſt, iſt es nie als Ich objectiv, eben weil das anſchauende immer auf etwas anders, als ſich, geht, und als das, wofür alles andere objectiv iſt, ſelbſt nicht objectiv wird; deſswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Production hindurch nie dahin gelangen, daſs das Producirende, Anſchauende ſich als ſolches zum Object wurde; nur die productive Anſchauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organiſation), nicht aber die Selbſtanſchauung des Ichs ſelbſt. Erſt im Wollen wird auch dieſe zur höhern Potenz erhoben, denn durch daſſelbe wird das Ich als das G a n z e, was es iſt, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich

zum Object. Dieſes Producirende löſt ſich von dem blos idealen Ich gleichſam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, ſondern iſt das ewig, und abſolut Objective für das Ich ſelbſt.

3) Da das Ich durch den Act der Selbſtbeſtimmung ſich als Ich zum Object wird, ſo fragt ſich noch, wie dieſer Act ſich zu jenem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, welcher gleichfalls ein Selbſtbeſtimmen iſt, durch welchen aber nicht daſſelbe geſchieht, ſich verhalten möge?

Es iſt uns durch das Bisherige ſchon ein Unterſcheidungsmerkmal beyder gegeben. In jenem erſten Act war nur der einfache Gegenſatz zwiſchen Beſtimmendem und Beſtimmtem, welcher gleich war dem Gegenſatz zwiſchen Anſchauendem und Angeſchautem. Im gegenwärtigen Act iſt nicht dieſer einfache Gegenſatz, ſondern dem Beſtimmenden und dem Beſtimmten g e m e i n ſ c h a f t l i c h ſteht ein Anſchauendes gegenüber, und beyde zuſammen, Angeſchautes u n d Anſchauendes des erſten Acts, ſind hier das A n g e ſ c h a u t e.

Der Grund dieſes Unterſchieds war folgender. In jenem erſten Act w u r d e das Ich überhaupt erſt, denn es iſt nichts anders, als das ſich ſelbſt Object werdende; alſo war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflectiren konnte auf das Entſtehende. In dem gegenwärtigen Act iſt

das Ich ſchon, und es iſt nur davon die Rede, daſs es ſich als das, was es ſchon iſt, zum Object werde. Dieſer zweyte Act der Selbſtbeſtimmung iſt alſo zwar objectiv angeſehen in der That ganz daſſelbe, was jener erſte und urſprüngliche iſt, nur mit dem Unterſchiede, daſs in dem gegenwärtigen das Ganze des erſten dem Ich zum Object wird, anſtatt daſs im erſten ſelbſt nur das Objective darinn ihm zum Object wurde.

Es iſt hier ohne Zweifel der ſchicklichſte Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rückſicht zu nehmen, durch welches gemeinſchaftliche Princip theoretiſche und practiſche Philoſophie zuſammenhangen?

Es iſt die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der practiſchen Philoſophie geſtellt wird, und welche zum Princip der ganzen Philoſophie erweitert, in ihrer Ausführung transſcendentaler Idealismus iſt. Der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Autonomie, und derjenigen, von welcher in der practiſchen Philoſophie die Rede iſt, iſt nur folgender: vermöge jener iſt das Ich abſolut ſich ſelbſt beſtimmend, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, das Ich giebt ſich zugleich das Geſetz, und realiſirt es in Einer und derſelben Handlung, weſshalb es auch nicht ſich ſelbſt als geſetzgebendes unterſcheidet, ſondern die Geſetze nur in ſeinen Producten, wie in einem Spiegel, erblickt; dage-

gen ist das Ich in der practischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, ebendeswegen aber nicht mehr ideell, sondern idealisirend. Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. producirenden Ich ein idealisirendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der practischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewufstlos, sondern mit Bewufstseyn producirend, d. h. realisirend.

Die practische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisirenden (Ideale entwerfenden) und des realisirenden Ichs. Das Realisiren nun ist doch wohl auch ein Produciren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, dafs das Ich hier mit Bewufstseyn producirt, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisirend ist, nur dafs hier Begriff und That, Entwerfen und Realisiren Eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und practischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüsse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewufstseyns entsteht mir das Object gerade so, wie es mir in der practischen, d. h. diesseits

des Bewuſstſeyns entſteht. Der Unterſchied des Anſchauens, und des freyen Handelns iſt nur der, daſs das Ich im letztern für ſich ſelbſt producirend iſt. Das Anſchauende iſt wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeſchaute iſt das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Daſſelbe was in uns handelt, wenn wir frey handeln, iſt daſſelbe, was in uns anſchaut, oder, die anſchauende und practiſche Thätigkeit iſt Eine, das merkwürdigſte Reſultat des transſcendentalen Idealismus, das über die Natur des Anſchauens, wie des Handelns die gröſsten Aufſchlüſse giebt.

b) Der abſolute Act der Selbſtbeſtimmung wurde poſtulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für ſich ſelbſt anſchauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend ſeyn, wenn wir uns auch durch dieſen Act etwas ganz anders entſtehen ſehen, als wir beabſichtigten. Durch die ganze theoretiſche Philoſophie hindurch ſahen wir das Beſtreben der Intelligenz, ihres Handelns als ſolchen bewuſst zu werden, fortwährend mislingen. Daſſelbe iſt auch hier der Fall. Aber eben nur auf dieſem Mislingen, eben nur darauf, daſs der Intelligenz, indem ſie ſich ſelbſt als producirend anſchaut, zugleich das vollſtändige Bewuſstſeyn entſteht, beruht es, daſs die Welt für ſie wirklich objectiv wird. Denn eben dadurch, daſs die Intel-

ligenz ſich als producirend anſchaut, trennt ſich das blos ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, alſo jetzt ganz objectiv und vom blos ideellen völlig unabhängig iſt. In derſelben Anſchauung wird die Intelligenz producirend mit Bewuſstſeyn, aber ſie ſollte ſich ihrer ſelbſt als bewuſstlos producirend bewuſst werden. Dieſs iſt unmöglich, und nur darum erſcheint ihr die Welt als wirklich objectiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber ſie producirt mit Bewuſstſeyn, es beginnt hier alſo eine ganz neue Welt, welche von dieſem Punct aus in's Unendliche gehen wird. Die erſte Welt, wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken, d. h. die durch das bewuſstloſe Produciren entſtandene, fällt jetzt mit ihrem Urſprung hinter das Bewuſstſeyn gleichſam. Die Intelligenz wird alſo auch nie unmittelbar einſehen können, daſs ſie jene Welt gerade ebenſo aus ſich producirt, wie dieſe zweyte, deren Hervorbringung mit dem Bewuſstſeyn beginnt. Ebenſo, wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewuſstſeyns eine ganze Natur ſich entwickelte, wird aus dem zweyten, oder dem der freyen Selbſtbeſtimmung eine zweyte Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Acts der Selbſtbeſtimmung mit dem urſprünglichen des Selbſtbewuſstſeyns, und nur auf das Eine Un-

terſcheidungsmerkmal beyder reflectirt, daſs dieſer bewuſstlos, jener bewuſst iſt, allein es iſt noch ein anderes ſehr wichtiges übrig, auf welches ferner Rückſicht genommen werden muſs, nämlich daſs jener urſprüngliche Act des Selbſtbewuſstſeyns auſſerhalb aller Zeit fällt, anſtatt daſs dieſer, welcher nicht den transſcendentalen, ſondern den empiriſchen Anfang des Bewuſstſeyns macht, nothwendig in einen beſtimmten Moment des Bewuſstſeyns fällt.

Nun iſt aber jede Handlung der Intelligenz, die für ſie in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt, dem urſprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es iſt aber zugleich unläugbar, daſs die Handlung des Selbſtbeſtimmens, von welcher hier die Rede iſt, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar iſt; denn wir wurden zwar auf ſie getrieben als Erklärungsgrund, d. h. ideell, nicht aber reell, oder ſo, daſs ſie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. — Ueberhaupt, um dieſs im Vorbeygehen zu erinnern, ſo lange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, ſobald wir jene Sphäre verlieſsen, kehrte ſich die Ordnung völlig um, wir muſsten vom Bedingten auf die Bedingung ſchlieſſen, es war alſo unvermeidlich, daſs wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares

getrieben sahen. Aber diess kann nicht seyn, den eigenen Denkgesetzen der Intelligenz zufolge, und so gewiss als jene Handlung in einen bestimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerspruch ist der, dass die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Für diesen Widerspruch muss ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unsers Wissens überhaupt nicht vorgekommen ist. Wir verfahren auch bey der Auflösung dieses Problems, wie wir bey der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, dass wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz ist unerklärbar, heisst: sie ist aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anders Handeln kennen, als das Produciren: sie ist nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung ist unerklärbar aus einem Produciren, sagt nicht: die Handlung ist absolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts ist, als was sie producirt, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren ist, nicht in ihr seyn, denn in ihr muss es doch seyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden soll. Die Handlung soll also erklärbar seyn aus Etwas, das

ein Produciren, und doch auch kein Produciren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art, als auf folgende, zu vermitteln: Jenes Etwas, was den Grund der freyen Selbstbestimmung enthält, muss ein Produciren der Intelligenz seyn, die negative Bedingung dieses Producirens aber ausser ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eigenes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar seyn soll. Hinwiederum muss die negative Bedingung dieses Etwas ausser der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist, ein Nichthandeln der Intelligenz seyn.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letztern ausgeschlossen, und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgend anschauen, und wie alles übrige anschauen vermöge eines Producirens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens ausser ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen seyn;

gleichwohl ſoll ſie hinwiederum nicht Urſache jenes Handelns ſeyn, ſondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es ſoll alſo inſofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln ſoll nicht directer Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht directer Grund jenes Handelns ſeyn, gleichwohl ſoll die Vorſtellung eines ſolchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln ſelbſt auſſer ihr ſo coëxiſtiren, als ob Eines durch das andere beſtimmt wäre.

Ein ſolches Verhältniſs iſt nur denkbar durch eine präſtabilirte Harmonie. Das Handeln auſſer der Intelligenz erfolgt ganz aus ſich ſelbſt, ſie enthält nur die negative Bedingung deſſelben, d. h. hätte ſie auf beſtimmte Art gehandelt, ſo wäre dieſes Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloſſes Nichthandeln wird ſie doch nicht directer, oder poſitiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daſs ſie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas auſſer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorſtellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr ſelbſt, als ob nichts auſſer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr ſeyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, alſo iſt auch dieſes Handeln wieder nur

indirecter Grund einer Vorſtellung in der Intelligenz. Dieſe indirecte Wechſelwirkung iſt das, was wir unter präſtabilirter Harmonie verſtehen.

Aber eine ſolche iſt nur denkbar zwiſchen Subjecten von gleicher Realität, alſo müſste jenes Handeln ausgehen von einem Subject, welchem ganz dieſelbe Realität zukäme, wie der Intelligenz ſelbſt, d. h. es müſste ausgehen von einer Intelligenz auſſer ihr, und ſo ſehen wir uns durch den obenbemerkten Widerſpruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Act der Selbſtbeſtimmung, oder das freye Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz auſſer ihr.

Beweis. Dieſer iſt in der eben vorgetragenen Deduction enthalten, und beruht allein auf den zwey Sätzen, daſs die Selbſtbeſtimmung zugleich erklärbar ſeyn muſs, und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anſtatt uns alſo länger bey dem Beweiſe zu verweilen, gehen wir ſogleich zu den Problemen über, welche wir aus dieſem Lehrſatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen ſehen.

Vorerſt alſo ſehen wir allerdings, daſs ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser uns

nothwendige Bedingung des Acts der Selbſtbeſtimmung, und dadurch des Bewuſstſeyns iſt, nicht aber wie, und auf welche Art ein ſolches Handeln auſser uns auch nur indirecter Grund einer freyen Selbſtbeſtimmung in uns ſeyn könne?

Zweytens. Wir ſehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von auſsen überhaupt geſchehe, alſo auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf ſie möglich ſey. Dieſer Schwierigkeit iſt nun zwar durch unſere Deduction ſchon begegnet, indem wir ein Handeln auſser der Intelligenz nur als indirecten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läſst ſich denn nun jenes indirecte Verhältniſs, oder eine ſolche vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen ſelbſt denken?

Drittens. Wenn dieſe vorherbeſtimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden ſollte, daſs durch ein beſtimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz auſser mir geſetzt wäre, ſo iſt zu erwarten, daſs das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft iſt, ein freyes, daſs alſo auch dieſes Nichthandeln von freyer Art ſeyn werde. Nun ſoll aber das letztere Bedingung eines Handelns ſeyn, wodurch mir das Bewuſstſeyn, und

mit ihm die Freyheit erst entsteht; wie läſst sich ein freyes Nichthandeln vor der Freyheit denken?

Diese drey Probleme müſsen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unsrer Untersuchung weiter gehen können.

Auflösung des ersten Problems. Durch den Act der Selbstbestimmung soll ich mir selbst entstehen als Ich, d. h. als Subject-Object. Ferner, jener Act soll ein freyer seyn; daſs ich mich selbst bestimme, davon soll der Grund einzig und allein in mir selbst liegen. Ist jene Handlung eine freye Handlung, so muſs ich gewollt haben, was mir durch diese Handlung entsteht, und es muſs mir nur entstehen, weil ich es gewollt habe. Nun ist aber das, was mir durch diese Handlung entsteht, das Wollen selbst, (denn das Ich ist ein ursprüngliches Wollen). Ich muſs also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frey handeln kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung.

Dieser offenbare Cirkel ist nur dann aufzulösen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Object werden kann. Dieſs ist unmöglich durch mich selbst, also müſste es eben jener Begriff des Wollens seyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entstünde.

Es kann alſo nur ein ſolches Handeln auſser der Intelligenz indirecter Grund der Selbſtbeſtimmung für ſie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entſteht, und die Aufgabe verwandelt ſich jetzt in dieſe, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entſtehen könne?

Es kann nicht ein Handeln ſeyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objects entſteht, denn dadurch würde ſie auf den Punct zurückkehren, den ſie eben verlaſſen ſollte. Es muſs alſo der Begriff von einem möglichen Object ſeyn, d. h. von etwas, das jetzt nicht iſt, aber im folgenden Momente ſeyn kann. Aber auch dadurch entſteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muſs der Begriff eines Objects ſeyn, das nur ſeyn kann, wenn es die Intelligenz realiſirt. Nur durch den Begriff eines ſolchen Objects kann ſich im Ich für das Ich ſelbſt trennen, was im Wollen ſich trennt; denn inſofern dem Ich der Begriff eines Objects entſteht, iſt es blos ideell, inſofern ihm dieſer Begriff als Begriff eines durch ſein Handeln zu realiſirenden Objects entſteht, wird es für ſich ſelbſt ideell und reell zugleich. Alſo kann es wenigſtens durch dieſen Begriff ſich als Intelligenz zum Object werden. Aber es kann auch nur. Daſs es ſich wirklich ſo erſcheine, dazu gehört, daſs es den gegenwärtigen Moment, (den der ideellen Begräntztheit) entgegenſetze dem folgenden (producirenden,) und beyde auf einander beziehe. Hierzu genöthigt werden

kann das Ich nur dadurch, daſs jenes Handeln eine Forderung iſt, das Object zu realiſiren. Nur durch den Begriff des Sollens entſteht die Entgegenſetzung zwiſchen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realiſirt wird, wirklich erfolge, iſt ungewiſs, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben iſt, (der Begriff des Wollens), iſt Bedingung derſelben, als einer freyen Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widerſprechen, ſo daſs jene geſetzt die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen ſelbſt bleibt immer frey, und muſs frey bleiben, wenn es nicht aufhören ſoll, ein Wollen zu ſeyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muſs in dem Ich ohne ſein Zuthun hervorgebracht werden. Und ſo ſehen wir denn zugleich vollſtändig den Widerſpruch aufgelöst, daſs dieſelbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Der Mittelbegriff für dieſen Widerſpruch iſt der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn ſie geſchieht, ohne daſs ſie deſswegen geſchehen müſste. Sie kann erfolgen, ſobald dem Ich der Begriff des Wollens entſteht, oder ſobald es ſich ſelbſt reflectirt, ſich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber ſie muſs nicht erfolgen.

Wir können uns nicht ſogleich auf die weiteren Folgeſätze, welche aus dieſer Auflöſung unſers Problems ſich ergeben, einlaſſen, da wir vor allem die

Frage beantworten müſsen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz auſser ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebenſoviel heiſst, als: wie denn überhaupt Intelligenzen auf einander einwirken können?

Auflöſung des zweyten Problems. Wir unterſuchen jene Frage erſt ganz allgemein und ohne Bezug auf den beſondern jetzt vorliegenden Fall, auf welchen ſich die Anwendung leicht, und von ſelbſt machen läſst.

Daſs eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des transſcendentalen Idealismus unmöglich ſey, bedarf keines Beweiſes, auch hat noch keine andere Philoſophie eine ſolche begreiflich gemacht. Es bleibt alſo ſchon darum nichts übrig, als eine indirecte Einwirkung zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es iſt hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer ſolchen die Rede.

Vorerſt alſo wird zwiſchen Intelligenzen, die auf einander durch Freyheit einwirken ſollen, eine präſtabilirte Harmonie ſeyn müſsen in Anſehung der gemeinſchaftlichen Welt, die ſie vorſtellen. Denn da alle Beſtimmtheit in die Intelligenz nur durch die Beſtimmtheit ihrer Vorſtellungen kommt, ſo würden Intelligenzen, die eine ganz verſchiedene Welt anſchauten, ſchlechterdings nichts unter ſich

gemein, und keinen Berührungspunct haben, in welchem sie zusammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir selbst nehme, so muſs eine Intelligenz, welche ich als eine solche anerkennen soll, unter denselben Bedingungen der Weltanschauung mit mir stehen, und weil der Unterschied zwischen ihr und mir nur durch die beyderseitige Individualität gemacht wird, so muſs das, was übrig bleibt, wenn ich die Bestimmtheit dieser Individualität hinwegnehme, uns beyden gemein seyn, d. h. wir müſsen uns gleich seyn in Ansehung der ersten, der zweyten, und selbst der dritten Beschränktheit, die Bestimmtheit der letztern hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objective aus sich selbst hervorbringt, und es kein gemeinschaftliches Urbild der Vorstellungen giebt, das wir auſser uns anschauen, so ist die Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen sowohl in Ansehung des Ganzen der objectiven Welt, als auch in Ansehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demselben Raum, und derselben Zeit, welche Uebereinstimmung allein uns zwingt, unsern Vorstellungen objective Wahrheit zuzugestehen, schlechterdings nur aus unserer gemeinschaftlichen Natur, oder aus der Identität unserer primitiven sowohl, als unserer abgeleiteten Beschränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der ursprünglichen Beschränktheit

alles prädeterminirt ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Uebereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage, und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deſswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. — Nur daſs die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Princip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben, (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind), den gemeinschaftlichen Grund ihrer Uebereinstimmung in objectiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiſs als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewuſstseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiſs sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewuſstseyns der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweyte Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben, denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz

ein beſtimmtes Individuum iſt. Alſo ſcheint es, daſs eben durch dieſe dritte Beſchränktheit, inſofern dieſelbe eine beſtimmte iſt, alle Gemeinſchaft zwiſchen Intelligenzen aufgehoben ſey. Allein es kann eben durch dieſe Beſchränktheit der Individualität wieder eine präſtabilirte Harmonie bedingt ſeyn, wenn wir dieſelbe nur als die entgegengeſetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch dieſe, welche in Anſehung ihrer objectiven Vorſtellungen ſtattfindet, etwas Gemeinſchaftliches in ihnen geſetzt wird, ſo wird dagegen, vermöge der dritten Beſchränktheit, in jedes Individuum etwas geſetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deſswegen die andern nicht als ihr Handeln, alſo nur als nichtihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz auſser ihnen anſchauen können.

Es wird alſo behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beſchränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewiſſen Thätigkeit in ihr ſey dieſe Thätigkeit für ſie geſetzt als Thätigkeit einer Intelligenz auſser ihr, welches alſo eine präſtabilirte Harmonie n e g a t i v e r Art iſt.

Um eine ſolche zu beweiſen, müſsen alſo zwey Sätze bewieſen werden,

1) daſs ich, was nicht m e i n e Thätigkeit iſt, blos deſswegen, weil es nicht die meinige iſt, und

ohne daſs es einer directen Einwirkung von auſsen auf mich bedürfte, anſchauen muſs als Thätigkeit einer Intelligenz auſser mir;

c) daſs unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beſchränktheit von auſsen eine Negation von Thätigkeit in mich geſetzt ſey.

Was nun den erſten Satz betrifft, ſo iſt zu bemerken, daſs nur von bewuſsten oder freyen Handlungen die Rede iſt; nun iſt die Intelligenz in ihrer Freyheit allerdings eingeſchränkt durch die objective Welt, wie im Allgemeinen ſchon im Vorhergehenden bewieſen iſt, aber ſie iſt innerhalb dieſer Eingeſchränktheit wieder uneingeſchränkt, ſo daſs ſich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Object richten kann; nun ſetze man, ſie fange an zu handeln, ſo wird ſich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein beſtimmtes Object richten müſsen, ſo, daſs ſie alle andere Objecte frey, und gleichſam unberührt läſst: nun iſt aber nicht zu begreifen, wie ſich ihre urſprünglich völlig unbeſtimmte Thätigkeit auf dieſe Weiſe beſchränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht iſt, welches, ſoviel wir bis jetzt einſehen, nur durch Intelligenzen auſser ihr möglich iſt. Es iſt alſo Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns, daſs ich eine Thätigkeit von Intelligenzen auſser mir überhaupt anſchaue, (denn bis jetzt iſt die Unterſuchung noch

völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns iſt, daſs meine Thätigkeit ſich auf ein beſtimmtes Object richte. Aber eben dieſe Richtung meiner Thätigkeit iſt etwas, was durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon geſetzt, und prädeterminirt iſt. Alſo ſind auch durch dieſelbe Syntheſis ſchon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freyen Handeln eingeſchränkt anſchaue, alſo auch beſtimmte Handlungen dieſer Intelligenzen, für mich geſetzt, ohne daſs es noch einer beſondern Einwirkung derſelben auf mich bedürfte.

Wir unterlaſſen es, die Anwendung dieſer Auflöſung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir vorausſehen können, ſogleich zu begegnen, um vorerſt nur die Auflöſung ſelbſt durch Beyſpiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung alſo folgendes. — Unter den urſprünglichen Trieben der Intelligenz iſt auch ein Trieb nach Erkenntniſs, und Erkenntniſs iſt eins der Objecte, worauf ſich ihre Thätigkeit richten kann. Man ſetze, dieſs geſchehe, welches freylich nur geſchehen wird, wenn die unmittelbaren Objecte der Thätigkeit alle ſchon präoccupirt ſind, ſo iſt ihre Thätigkeit ebendadurch ſchon eingeſchränkt; aber jenes Object iſt in ſich wieder unendlich, ſie wird alſo auch hier wieder beſchränkt werden müſſen: man ſetze alſo, ſie richte ihre Thätigkeit auf ein beſtimmtes Object des Wiſſens, ſo wird ſie die

Wiſſenſchaft dieſes Objects entweder erfinden, oder lernen, d. h. ſie wird zu dieſer Art des Wiſſens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch iſt nun hier dieſe fremde Einwirkung geſetzt? Blos durch eine Negation in ihr ſelbſt, denn entweder iſt ſie vermöge ihrer individuellen Beſchränktheit überhaupt unfähig, zu erfinden, oder die Erfindung iſt ſchon gemacht, ſo iſt auch dieſs wieder durch die Syntheſis ihrer Individualität geſetzt, zu welcher es auch gehört, daſs ſie erſt in dieſem beſtimmten Zeitalter angefangen hat, zu ſeyn. Alſo iſt ſie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eigenen Thätigkeit hingegeben, und gleichſam geöffnet.

Es entſteht nun aber die neue Frage, die wichtigſte dieſer Unterſuchung: wie denn durch die bloſse Negation etwas Poſitives geſetzt ſeyn könne, ſo, daſs ich was nicht meine Thätigkeit iſt blos deſswegen, weil es nicht die meinige iſt, anſchauen muſs, als Thätigkeit einer Intelligenz auſser mir? Die Antwort iſt folgende: um überhaupt zu wollen, muſs ich etwas Beſtimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Beſtimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, alſo muſs mir durch die unwillkührliche Anſchauung ſchon unmöglich gemacht ſeyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar iſt, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, inſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Gräntzpuncte meiner

freyen Thätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objecte, sondern nur andere freye Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen ausser mir seyn können.

Wenn also der Sinn der Frage dieser ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse, (welches allerdings der Sinn unserer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Thätigkeit in der Einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt seyn lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muss auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freyheit möglich ist, wirklich seyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freyen Handeln realiter beschränkt seyn soll, und zwar wirklich durch Intelligenzen ausser ihr, so dass für sie nur das Eine bestimmte Object übrig bleibt, auf welches sie ihre Thätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegnen wir dadurch, dass solche Handlungen überhaupt nicht zu den freyen, also auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterminirt sind, gehören, sondern blosse Naturerfolge, oder Erscheinungen sind,

welche wie alle andre durch die abſolute Syntheſis ſchon vorherbeſtimmt ſind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daſs es durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon beſtimmt iſt, daſs ich dieſe Handlung als die einer andern Intelligenz anſchaue, ſo war es doch dadurch nicht beſtimmt, daſs ſie gerade dieſes Individuum ausüben ſollte, ſo fragen wir dagegen: was iſt denn dieſes Individuum, als eben dieſes ſo, und nicht anders handelnde, oder woraus iſt dein Begriff von ihm zuſammengeſetzt, als eben aus ſeiner Art zu handeln? Durch die Syntheſis deiner Individualität war für dich allerdings nur beſtimmt, daſs überhaupt ein anderer dieſe beſtimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daſs er ſie ausübt, wird ein anderer dieſer beſtimmte, als welchen du ihn denkſt. Daſs du alſo dieſe Thätigkeit anſchaueſt, als Thätigkeit dieſes beſtimmten Individuums war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die ſeinige beſtimmt, obgleich du den Grund davon blos in ſeiner freyen Selbſtbeſtimmung ſuchen kannſt, weſshalb es dir auch als abſolut zufällig erſcheinen muſs, daſs es gerade dieſes Individuum iſt, welches jene Thätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete, und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie beſteht alſo darinn, daſs unmittelbar durch das Setzen einer Paſſivität

in mir, welche zum Behuf der Freyheit nothwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Afficirtwerden von aussen zur Freyheit gelangen kann, Activität ausser mir als nothwendiges Correlat, und für meine eigene Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transscendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Activität ausser mir Passivität in mir gesetzt, so dass jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unserer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Activität, welche ich ausser mir anschaue. Man denke sich, es sey über das Gantze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Activität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Gantze, aber um nur überhaupt activ zu seyn, muss es auf bestimmte Art thätig seyn, könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen ausser ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Activität in ihm wird also unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung des Bewusstseyns ist, äusserlich angeschaut werden muss, auch für die Anschauung, Activität ausser ihm, und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweyten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thätigkeit gesetzt sey? Die Frage ist durch das bisherige großentheils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daseyn in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, daſs man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frey, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können, zu handeln, muſs ich schon beschränkt seyn. Daſs meine freye Thätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Object richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, daſs es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist, alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht seyn, mehreres zu wollen; daſs ich also von mehreren Objecten B, C, D gerade C wähle, davon muſs der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freyheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freyen Thätigkeit auf ein bestimmtes Object

werde ich meiner bewuſst, alſo auch frey, mithin muſs, ehe ich frey, d. h. der Freyheit bewuſst bin, meine Freyheit ſchon eingeſchränkt, und gewiſſe freye Handlungen müſſen noch, ehe ich frey bin, für mich unmöglich gemacht ſeyn. Dahin gehört z. B. das, was man Talent, oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künſten, oder Wiſſenſchaften, ſondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, iſt aber deſswegen um nichts weniger wahr, daſs ſo wie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes urſprünglich untüchtig ſind, ebenſo unzählige nie im Stande ſeyn werden, mit der Freyheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann. Dieſs eben, daſs freye Handlungen ſogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urſprünglich ſchon unmöglich gemacht ſind, iſt es, was die Menſchen zwingt, bald die Gunſt oder Misgunſt der Natur, bald das Verhängniſs des Schickſals anzuklagen oder zu erheben.

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung läſst ſich nun aufs kürzeſte ſo zuſammenfaſſen:

Zum Behuf der urſprünglichen Selbſtanſchauung meiner freyen Thätigkeit kann dieſe freye Thätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einſchränkungen geſetzt werden, Einſchränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freye und bewuſste, nur durch Intelligenzen auſſer mir möglich ſind, dergeſtalt,

dafs ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts, als die urſprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität erblicke, und ſie anſchauen müſste, auch wenn wirklich keine andere Intelligenzen auſſer mir wären. Daſs ich nichtsdeſtoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir geſetzt ſind, ſie als unabhängig von mir exiſtirend anerkennen muſs, wird niemand befremden, wer überlegt, daſs dieſes Verhältniſs völlig wechſelſeitig iſt, und kein Vernunftweſen ſich als ſolches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als ſolcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieſer allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, ſo führt uns dieſs zu der

Auflöſung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftweſen auf mich geſetzt iſt durch Negation der freyen Thätigkeit in mir, und doch jene erſte Einwirkung, welche Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, ehe ich frey bin, (denn mit dem Bewuſstſeyn erſt entſteht Freyheit), erfolgen kann, ſo fragt ſich, wie noch vor dem Bewuſstſeyn der Freyheit die Freyheit in mir eingeſchränkt werden könne? Die Beantwortung dieſer Frage iſt zum Theil ſchon im vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier blos die Bemerkung hinzu, daſs jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, nicht etwa als ein

einzelner Act, ſondern als fortwährend zu denken iſt, denn weder durch die objective Welt allein, noch durch die erſte Einwirkung eines andern Vernunftweſens, iſt die Fortdauer des Bewuſstſeyns nothwendig gemacht, ſondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellectuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden, welches dadurch geſchieht, daſs durch die Einwirkung eines Vernunftweſens nicht die bewuſstloſe, ſondern die bewuſste und freye Thätigkeit, welche durch die objective Welt nur durchſchimmert, in ſich reflectirt, und ſich als frey zum Object wird. Jene fortgehende Einwirkung iſt das, was man Erziehung nennt, im weiteſten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, ſondern als Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns fortwährend iſt. Nun iſt aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende iſt, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frey iſt, eine gewiſſe Quantität freyer Handlungen (man erlaube uns dieſen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt iſt. Die unerachtet der immer ſich erweiternden Freyheit nie aufhörende Wechſelwirkung vernünftiger Weſen iſt alſo allein möglich gemacht durch das, was man Verſchiedenheit der Talente und Charactere nennt, welche ebendeſswegen, ſo ſehr ſie dem Freyheitstrieb zuwider ſcheint, doch ſelbſt als Bedingung des Bewuſstſeyns nothwendig iſt. Wie ſich aber jene urſprüngliche Beſchränktheit ſelbſt in Anſehung moraliſcher Hand-

lungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich iſt, daſs ein Menſch ſein ganzes Leben hindurch einen gewiſſen Grad von Vortreflichkeit erreiche, oder daſs er der Vormundſchaft anderer entwachſe, mit der Freyheit ſelbſt ſich räumen laſſe, darum hat ſich die Transſcendental-Philoſophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erſcheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freyheit ſelbſt nichts anders, als eine nothwendige Erſcheinung iſt, deren Bedingungen eben deſshalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müſſen, indeſs die Frage, ob dieſe Erſcheinungen objectiv, und an ſich wahr ſeyen, eben ſo wenig Sinn hat, als die theoretiſche Frage, ob es Dinge an ſich gebe?

Die Auflöſung des dritten Problems beſteht alſo allerdings darinn, daſs in mir urſprünglich ſchon ein freyes, obgleich bewuſstloſes Nichthandeln, d. h. die Negation einer Thätigkeit ſeyn muſs, die, wenn ſie nicht urſprünglich aufgehoben würde, frey wäre, deren ich mir aber freylich nun, da ſie aufgehoben iſt, nicht als einer ſolchen bewuſst werden kann.

Mit unſerem zweyten Lehrſatz iſt zuerſt der oben abgeriſſene Faden der ſynthetiſchen Unterſuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu ſeiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beſchränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für ſich ſelbſt als anſchauend geſetzt wird, enthal-

ten muſste. Aber eben dieſe dritte Beſchränktheit war die der Individualität, durch welche eben ſchon das Daſeyn und die Einwirkung anderer Vernunftweſen auf die Intelligenz, mit derſelben die Freyheit, das Vermögen auf das Object zu reflectiren, ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden, und die ganze Reihe der freyen und bewuſsten Handlungen zum voraus beſtimmt war. Die dritte Begräntztheit, oder die der Individualität iſt alſo der ſynthetiſche Punct, oder der Wendepunct der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, und jetzt erſt ſind wir eigentlich auf dem Gebiet der letztern angelangt, und die ſynthetiſche Unterſuchung fängt von vorne an.

Da die Beſchränktheit der Individualität, und damit die der Freyheit urſprünglich nur dadurch geſetzt wurde, daſs die Intelligenz genöthigt war, ſich als organiſches Individuum anzuſchauen, ſo ſieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkührlich, und durch eine Art von allgemeinem Inſtinct das, was an der Organiſation zufällig iſt, den beſondern Bau und Geſtalt hauptſächlich der edelſten Organe, als den ſichtbaren Ausdruck, und wenigſtens als Vermuthungsgrund des Talents, und ſelbſt des Characters angeſehen hat.

Zuſätze.

Wir haben in der ſo eben angeſtellten Unterſuchung mehrere Nebenfragen mit Abſicht unerörtert

gelaſſen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptunterſuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Object könne die bewuſstloſe Richtung der freyen Thätigkeit auf daſſelbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bey dieſer Behauptung ſchon vorausgeſetzt, daſs das Object an und für ſich nicht im Stande ſey, die Thätigkeit, welche ſich darauf richtet, zu einer bewuſsten zu erheben, nicht etwa, als ob das Object ſich gegen mein Handeln abſolut paſſiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewieſen iſt, doch ſicher auch nicht vorausgeſetzt wird, ſondern nur, daſs es für ſich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande ſey, die freye Thätigkeit als ſolche in ſich zu reflectiren. Was kommt denn alſo durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Object hinzu, was das Object an und für ſich nicht hat?

Es iſt uns zur Beantwortung dieſer Frage durch das Vorhergehende wenigſtens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren auf dem einfachen Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit, ſondern auf dem gedoppelten, zwiſchen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz iſt im Wollen idealiſirend zugleich und reali-

ſirend. Wäre ſie auch nur realiſirend, ſo würde ſie, weil in allem Realiſiren auſser der reellen eine ideelle Thätigkeit iſt, in dem Object einen Begriff ausdrücken. Da ſie alſo nicht blos realiſirend, ſondern auſserdem noch unabhängig vom Realiſiren ideell iſt, ſo kann ſie im Object nicht blos einen Begriff, ſondern ſie muſs in demſelben durch freyes Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Inſofern nun die Production nur auf dem einfachen Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, muſs der Begriff ſo zum Weſen des Objects ſelbſt gehören, daſs er von ihm ſchlechthin ununterſcheidbar iſt; der Begriff geht nicht weiter, als das Object geht, beyde müſsen ſich wechſelſeitig erſchöpfen. Dagegen müſste in einer Production, in welcher eine ideelle Thätigkeit der ideellen enthalten iſt, der Begriff nothwendig über das Object hinaus gehen, oder gleichſam über daſſelbe hervorragen. Dieſs iſt aber blos dadurch möglich, daſs der Begriff, der über das Object hinaus geht, nur in einem andern, auſser demſelben ſich erſchöpfen kann, d. h. dadurch, daſs ſich jenes Object zu etwas anderem, wie Mittel zum Zweck verhält. Es iſt alſo der Begriff des Begriffs, und dieſer ſelbſt iſt der Begriff eines Zwecks auſser dem Object, der durch das freye Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Object hat an und für ſich einen Zweck auſser ſich, denn, wenn es ſelbſt zweckmäſsige Objecte giebt, ſo können ſie nur zweckmäſsig ſeyn in Bezug auf ſich ſelbſt, ſie ſind

ihr eigener Zweck. Es ist nur das Kunstproduct im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck ausser sich hat. So gewiss also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müssen, und diess ist so nothwendig als das Bewusstseyn selbst, so gewiss müssen auch Kunstproducte in der Sphäre unserer äussern Anschauungen vorkommen. Wie Kunstproducte möglich seyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transscendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, dass eine freye und bewusste Thätigkeit darauf sich richtet, zu dem Object der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Object der blinden Production der Begriff unmittelbar übergeht in's Object, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äussere Einwirkung entstehen kann, so wird das Object der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bey der blossen Erscheinung stehen lassen, indess das Kunstproduct, welches freylich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, dass es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine Intelligenz ausser ihr, (denn eine solche allein ist des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstproduct allein also kann

die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Object, alſo ihre Production, ſondern auf etwas, das weit höher iſt, als alles Object, nämlich auf eine Anſchauung auſser ihr, die, weil ſie niemals ein Angeſchautes werden kann, das erſte abſolut Objective von ihr völlig unabhängige für ſie iſt, getrieben werden. Das Object nun, was die Reflexion auf etwas auſser allem Object treibt, ſetzt der freyen Einwirkung einen unſichtbaren ideellen Widerſtand entgegen, durch welchen ebendeſswegen nicht die objective, producirende, ſondern die zugleich ideelle und producirende in ſich reflectirt wird. Wo alſo nur die jetzt objective, und nach der Ableitung als phyſiſch erſcheinende Kraft Widerſtand antrifft, da kann nur Natur ſeyn, wo aber die bewuſste, d. h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz in ſich reflectirt wird, iſt nothwendig etwas unſichtbares auſser dem Object, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Object ſchlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede ſeyn, daſs durch die geſchehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Object meine Freyheit in Anſehung deſſelben abſolut aufgehoben werde, ſondern nur davon, daſs der unſichtbare Widerſtand, den ich in einem ſolchen Object antreffe, mich zu einem Entſchluſs, d. h. zur Selbſteinſchränkung nöthigt, oder daſs die Thätigkeit anderer Vernunftweſen, inſofern ſie durch Objecte fixirt oder dargeſtellt iſt,

dazu dient, mich zur Selbstbestimmung zu bestimmen, und nur diess, wie ich etwas Bestimmtes wollen könne, sollte erklärt werden.

2) Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv.

Es ist so eben gezeigt worden, dass nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen, etwas als absolut objectiv anzunehmen. Davon ist jetzt nicht die Rede, sondern davon, dass der ganze Inbegriff der Objecte nur dadurch für mich reell wird, dass Intelligenzen ausser mir sind. Auch ist nicht von etwas die Rede, was erst durch Angewöhnung, oder Erziehung hervorgebracht würde, sondern davon, dass ursprünglich schon mir die Vorstellung von Objecten ausser mir gar nicht entstehen kann, als durch Intelligenzen ausser mir. Denn

a) dass die Vorstellung von einem Ausser mir überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, sey es auf mich, oder auf Objecte der Sinnenwelt, denen sie ihr Gepräge aufdrücken, entstehen könne, erhellt schon daraus, dass die Objecte an und für sich nicht ausser mir sind, denn wo Objecte sind, bin auch ich, und selbst der Raum, in welchem ich sie anschaue, ist ursprünglich nur in mir. Das einzige ursprüngliche

Aufser mir ist eine Anschauung aufser mir, und hier ist der Punct, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Dafs ich aber insbesondere zur Vorstellung der Objecte als aufser, und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde, (denn dafs mir die Objecte als solche erscheinen, mufs als nothwendig deducirt werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anschauung aufser mir, diefs ist auf folgende Art zu beweisen.

Dafs Objecte wirklich aufser mir, d. h. unabhängig von mir existiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, dafs sie auch dann existiren, wenn ich sie nicht anschaue. Dafs die Objecte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, dafs es sich nur als an einem bestimmten Puncte der Succession eingreifend findet, weil diefs eine blofse Folge seiner zweyten Beschränktheit ist. Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, dafs sie von Intelligenzen aufser ihm angeschaut worden ist. (Es läfst sich eben daraus auch ableiten, dafs es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben mufs.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der un-

willkührlichen Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen iſt alſo zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objectiv wird. Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſoviel Intelligenzen, ſoviel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich geſetzt, denn ſie ruht für mich in der Anſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt. Wir wollen uns in einer transſcendentalen Unterſuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daſs Mishelligkeit in Anſehung unſerer Vorſtellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Anſehung der Objectivität derſelben zweifelhaft macht, nicht darauf, daſs für jede unerwartete Erſcheinung Vorſtellungen anderer gleichſam der Probirſtein ſind, ſondern allein darauf, daſs ſo wie alles auch die Anſchauung dem Ich nur durch äuſsere Objecte objectiv werden kann, welche Objecte nun nichts anders, als Intelligenzen auſser uns, ebenſo viele Anſchauungen unſers Anſchauens ſeyn können.

Es folgt alſo aus dem bisherigen auch von ſelbſt, daſs ein iſolirtes Vernunftweſen nicht nur nicht zum Bewuſstſeyn der Freyheit, ſondern auch nicht zu dem Bewuſstſeyn der objectiven Welt als ſolcher gelangen könnte, daſs alſo nur

Intelligenzen aufser dem Individuum, und eine nie aufhörende Wechfelwirkung mit folchen, das ganze Bewufstfeyn mit allen feinen Beftimmungen vollendet.

Unfere Aufgabe: wie das Ich fich felbft als anfchauend erkenne, ift erft jetzt vollftändig aufgelöst. Das W o l l e n (mit all den Beftimmungen, die nach dem bisherigen dazu gehören) ift die Handlung, wodurch das Anfchauen felbft vollftändig ins Bewufstfeyn gefetzt wird.

Nach der bekannten Methode unferer Wiffenfchaft entfteht uns jetzo die neue

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objectiv werde?

Auflösung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äusseres Object.

Beweis. Durch den freyen Act der Selbstbestimmung vernichtet das Ich gleichsam alle Materie seines Vorstellens, indem es sich in Ansehung des Objectiven völlig frey macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieses Acts als solchen könnte das Ich sich nicht bewusst werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Object würde. Diess ist aber möglich nur dadurch, dass ein Object der Anschauung sichbarer Ausdruck seines Wollens wird. Aber jedes Object der Anschauung ist ein bestimmtes, es müsste also dieses bestimmte seyn, nur weil und

insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbsturfache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Object dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch seyn mit dem Object selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein bloßes Anschauen. Die Handlung als solche, und das Object müßen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung als solche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Object unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daß das Object unabhängig von dieser Handlung existirt, d. h. daß das Object ein äußeres ist. — Umgekehrt wird mir das Object eben deßwegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Object der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objects erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargethan, daß dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äußeres Object obje-

ctiv werden kann, aber es ist noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung selbst komme?

Es wird bey dieser Frage schon vorausgesetzt, dafs die productive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, dafs ich im Wollen selbst bestimmte Objecte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entstehet also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freyheit, also auch der Unendlichkeit bewufst, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es mufs also mit diesem Widerspruch eine Thätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeii in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Thätigkeit indefs Einbildungskraft blos der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis hehaupten zu wollen, das was man insgemein Einbildungskraft nennt, sey eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder was dasselbe ist, eine theoretisches und practisches vermittelnde Thätigkeit, wie sich denn für diefs alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indefs Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefafst werden kann. Producte der Art sind, was man Ideen nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Ein-

bildungskraft ist ebendeſswegen in jenem Schweben nicht Verſtand, ſondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretiſche Vernunft heiſst, iſt nichts anders, als die Einbildungskraft im Dienſte der Freyheit. Daſs aber Ideen bloſse Objecte der Einbildungskraft ſeyn, die nur in jenem Schweben zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit Beſtand finden, erhellt daraus, daſs ſie, zum Object des Verſtandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widerſprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomieen der Vernunft aufgeſtellt hat, deren Exiſtenz einzig darauf beruht, daſs entweder auf das Object reflectirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches iſt, oder daſs auf das Reflectiren ſelbſt wieder reflectirt wird, wodurch das Object unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar iſt, daſs wenn, ob das Object einer Idee endlich, oder unendlich ſey, blos von der freyen Richtung der Reflexion abhängt, das Object ſelbſt an ſich weder das Eine, noch das andere ſeyn kann, ſo müſsen jene Ideen wohl bloſse Producte der Einbildungskraft d. h. einer ſolchen Thätigkeit ſeyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum beſtimmten Object auch nur in Gedanken mache, (denn wie ein ſolcher Uebergang objectiv möglich ſey, wird noch gar nicht gefragt), iſt nicht zu begreifen, wenn es nicht

abermals etwas vermittelndes giebt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bey Ideen das Symbol, oder bey Begriffen das Schema ist. Dieses vermittelnde ist das Ideal.

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Object, wie es die idealisirende Thätigkeit verlangt, und dem Object, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es seyn sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Thätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frey, und doch anderseits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entspringt, welches beydes zusammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zustand des zwischen dem Ideal und Object schwebenden Ich's ist ein Zustand des Gefühls, denn es ist ein Zustand des Beschränktseyns für sich selbst. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entspringt, so wie nur ihre Bedingung gegeben ist, ohne alle weitere Reflexion, und ist, wenn sie zugleich eine freye Thätigkeit ist, was z. B. die Production nicht ist, ebendeswegen, und nur insofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äuſseres Object äuſsert ſich alſo durch einen **Trieb**, und dieſer Trieb entſteht unmittelbar aus dem Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ich's. Dieſer Trieb muſs ſo nothwendig Cauſalität haben, als das Selbſtbewuſstſeyn fortdauern ſoll, (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ich's als Bedingungen des Selbſtbewuſstſeyns, weil durch die objective Welt allein das Selbſtbewuſstſeyn nicht vollendet, ſondern nur bis zu dem Punct geführt iſt, an welchem es anfangen **kann**, von dieſem Punct aus aber nur durch freye Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt ſich nur, **wie** jener Trieb Cauſalität haben könne?

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen in's Objective, (zugleich ideelle und reelle) poſtulirt. Wir ſuchen erſt die negativen Bedingungen eines ſolchen Uebergangs aufzuſtellen, und werden hernach zu den poſitiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich ſtattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freyheit öffnet ſich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, ſo gewiſs, als es nur durch die objective Welt in Beſchränktheit verſetzt iſt; aber es kann die Unendlichkeit nicht ſich zum Object machen, ohne ſie zu begräntzen; hin-

wiederum kann die Unendlichkeit nicht abſolut, ſondern nur zum Behuf des Handelns begräntzt werden, ſo, daſs wenn etwa das Ideal realiſirt iſt die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und ſo in's Unendliche. Das Ideal gilt alſo immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee ſelbſt, welche im Reflectiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progreſſus realiſirt werden. Dadurch allein, daſs die Freyheit in jedem Moment begräntzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, iſt das Bewuſstſeyn der Freyheit, d. h. die Fortdauer des Selbſtbewuſstſeyns ſelbſt möglich. Denn die Freyheit iſt es, welche die Continuität des Selbſtbewuſstſeyns unterhält. Reflectire ich auf das Produciren der Zeit in meinem Handeln, ſo wird ſie mir freylich eine unterbrochene, und aus Momenten zuſammengeſetzte Gröſse. Im Handeln ſelbſt aber iſt mir die Zeit immer ſtetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflectire, deſto ſtetiger. Jener Trieb kann alſo keine Cauſalität haben, als in der Zeit, welches die erſte Beſtimmung jenes Ueberganges iſt. Da nun aber die Zeit objectiv nur als an einer Succeſſion von Vorſtellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende beſtimmt iſt, fortlaufend gedacht werden kann, ſo muſs in dieſem freyen Produciren gleichfalls eine ſolche Succeſſion ſtattfinden, nur daſs die Vorſtellungen zu einander ſich nicht wie Urſache und Wirkung, ſondern,

weil in jedem bewuſsten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks iſt, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beyde Begriffe ſich zu denen der Urſache und Wirkung ſo verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt ſich verhält. Es erhellt eben daraus, daſses Bedingung des Bewuſstſeyns der Freyheit iſt, daſs ich zu der Realiſirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, ſondern nur durch mehrere Zwiſchenglieder gelangenkann.

b) Es wurde feſtgeſetzt, die Handlung ſoll nicht abſolut übergehen in's Object, denn ſonſt wäre ſie ein Anſchauen, das Object ſoll aber immer äuſseres, d. h. von meiner Handlung verſchiedenes Object bleiben, wie iſt dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Cauſalität haben in der Zeit. Das Object aber iſt das der Freyheit Entgegengeſetzte; nun ſoll es aber durch die Freyheit beſtimmt werden, es iſt hier alſo ein Widerſpruch. Im Object ſey eine Beſtimmung = a, nun verlangt die Freyheit die entgegengeſetzte Beſtimmung = — a. Für die Freyheit iſt dieſs kein Widerſpruch, wohl aber für die Anſchauung. Für dieſelbe kann der Widerſpruch nur durch das allgemein vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a auſſer aller Zeit hervorbringen, ſo wäre der Uebergang nicht vorſtellbar, a und — a wären zugleich. Es ſoll aber im folgenden Momen-

te etwas feyn, was jetzt nicht ift, nur dadurch ift ein Bewufstfeyn der Freyheit möglich. Nun kann aber keine Succeffion in der Zeit wahrgenommen werden, ohne etwas beharrendes. Der Uebergang von a zu — a in meinen Vorftellungen hebt die Identität des Bewufstfeyns auf, die Identität mufs alfo im Uebergang wieder producirt werden. Diefe im Uebergang producirte Identität ift die Subftanz, und hier ift der Punct, an welchem diefer Begriff, fo wie die übrigen Categorieen der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewufstfeyn gefetzt wird. Ich erfcheine mir im Handeln als völlig frey, alle Beftimmungen der Dinge zu ändern: nun ift aber das Object nichts von feinen Beftimmungen Verfchiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Object bey allem Wechfel feiner Beftimmungen als daffelbe identifche, d. h. als Subftanz. Die Subftanz ift alfo nichts, als das, was alle jene Beftimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beftändigen Reflectirens auf das Werden des Objects. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objects aus Einem Zuftand in den entgegengefetzten denken müfsen, wenn wir uns als wirkend auf die Objecte vorftellen, fo können wir uns auch nur erfcheinen als verändernd die zufälligen Beftimmungen, nicht aber das Subftantielle der Dinge.

c) Es wurde fo eben behauptet: indem ich die zufälligen Beftimmungen der Dinge verändere, müfse

eine beſtändige Reflexion auf das ſich verändernde Object mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion iſt ohne Widerſtand. Jene zufällige Beſtimmungen müſſen alſo nicht ohne Widerſtand veränderlich ſeyn, damit das freye Handeln mit ſtetiger Reflexion geſchehe. Es erhellt ebendaraus auch, daſs die zufälligen Beſtimmungen der Dinge dasjenige an ihnen ſind, was im Handeln mich einſchränkt, es erklärt ſich eben daraus, warum dieſe ſecundären Eigenſchaften der Dinge, (welche Ausdruck der beſtimmten Begräntztheit ſind) z. B. Härte, Weichheit u. ſ. w. für die bloſse Anſchauung gar nicht exiſtiren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjectiven in's Objective laſſen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Uebergang wirklich geſchehe, d. h. wie, und unter welchen Bedingungen ich genöthigt ſey, einen ſolchen vorzuſtellen. Daſs ein ſolcher Uebergang überhaupt nicht geſchehen könne, ohne eine beſtändige Beziehung zwiſchen dem Ideal und dem ihm gemäſs beſtimmten Object, welche Beziehung nur durch Anſchauung möglich iſt, die aber ſelbſt nicht aus dem Ich herausgeht, ſondern nur zwiſchen zwey entgegengeſetzten Vorſtellungen des Ich's, der frey entworfenen, und der objectiven ſchwebt, — verſteht ſich von ſelbſt, und wir gehen daher ſogleich zur Hauptaufgabe dieſer Unterſuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieser Untersuchung zurück auf die erste Forderung. Es soll durch ein freyes Handeln etwas bestimmt seyn in der objectiven Welt.

In der objectiven Welt ist alles nur, insofern es das Ich in ihr anschaut. Etwas ändert sich in der objectiven Welt, heisst also ebensoviel, als: es ändert sich etwas in meiner Anschauung, und jene Forderung ist = der: es soll durch ein freyes Handeln in mir etwas in meiner äusseren Anschauung bestimmt werden.

Wie etwas aus der Freyheit übergehen könne in die objective Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich bestehendes ist, unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein drittes, dessen gemeinschaftliche Modificationen die Intelligenz und die objective Welt sind, also nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freyheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, dass die Welt selbst nur eine Modification des Ich's ist, bekommt die Untersuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage ist nämlich alsdann diese: Wie kann durch eine freye Thätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frey, insofern ich anschauend bin, bestimmt seyn? — Meine freye Thätigkeit hat Causalität, heisst: ich schaue sie an als

Caufalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anfchaut, unterfchieden; gleichwohl follen beyde identifch feyn in Bezug auf das Object, was durch das Handelnde in's Object gefetzt wird, foll auch in's Anfchauende gefetzt werden, das handelnde Ich foll das anfchauende beftimmen. Denn dafs ich das bin, was jetzt handelt, weifs ich ja nur aus der Identität deffelben mit demjenigen, was die Handlung anfchaut, der Handlung fich bewufst ift. Das Handelnde (fo fcheint es) weifs nicht, es ift nur handelnd, nur Object, das Anfchauende allein weifs, und ift ebendefswegen nur Subject; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, dafs im Object gerade eben das, was im Subject, und im Subject eben das, was im Object gefetzt ift? —

Wir werden vorerft das Allgemeine der Beantwortung diefer Frage voranfchicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Puncte aber nachher folgen laffen.

Es foll etwas durch das frey Handelnde beftimmt feyn im objectiv Anfchauenden. Was ift denn nun das frey Handelnde? Alles freye Handeln beruht, wie wir wiffen, auf dem doppelten Gegenfatz, zwifchen dem ideellen Ich auf der einen, und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was ift denn das Anfchauende? — Eben diefes zugleich ideelle und reelle, was im

freyen Handeln das Objective ist. Das Freyhandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der producirenden gegenüberstehende Thätigkeit, gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht Eins. Diefs ist nun ohne Zweifel derjenige Punct, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulirten Identität zwischen dem frey thätigen, und dem objectiv anschauenden Ich gesucht werden mufs.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen in's Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, dafs alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erscheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es handelt, etwas bestimmt seyn könne in dem Ich, insofern es weifs, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erscheinung des Ich's, nicht zum Ich selbst. Das Ich mufs sich selbst so erscheinen, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewufst wird, in der Aussenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Diefs vorausgesetzt wird folgende Erklärung verständlich genug seyn.

Es wurde von uns ein Gegenſatz gemacht zwiſchen dem frey handelnden und dem objectiv anſchauenden Ich. Nun findet aber dieſer Gegenſatz nicht objectiv, d. h. im Ich an ſich ſtatt, denn das Ich, was handelt, iſt ſelbſt das anſchauende, nur hier zugleich angeſchaute, objectiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit ſeiner zugleich ideellen und reellen Thätigkeit) anſchaut, zugleich das angeſchaute, ſo würde das Handeln noch immer als ein Anſchauen erſcheinen, und umgekehrt, daſs das Anſchauen als ein Handeln erſcheint, hat nur darinn ſeinen Grund, daſs das Ich hier nicht nur Anſchauendes, ſondern als Anſchauendes Angeſchautes iſt. Das Anſchauende angeſchaut iſt das Handelnde ſelbſt. Es iſt alſo an keine Vermittlung zwiſchen dem handelnden und dem äuſserlich anſchauenden, alſo auch an keine Vermittlung zwiſchen dem Freyhandelnden und der Auſsenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ich's ein äuſsers Anſchauen beſtimmt ſeyn könne, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anſchauen urſprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Object bilde, muſs zugleich ein Anſchauen, und umgekehrt mein Anſchauen muſs in dieſem Fall zugleich ein Handeln ſeyn; nur das Ich kann dieſe Identität nicht ſehen, weil das objectiv anſchauende für das Ich hier nicht Anſchauendes, ſondern Angeſchautes, weil alſo für das Ich jene Identität zwiſchen dem Han-

delnden und dem Anſchauenden aufgehoben iſt. Die Veränderung, welche durch das freye Handeln in der Auſsenwelt erfolgt, muſs ganz den Geſetzen der productiven Anſchauung gemäſs, und als ob die Freyheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die productive Anſchauung handelt gleichſam ganz iſolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Geſetzen, was jetzt eben erfolgt. Daſs dem Ich dieſes Produciren nicht als ein Anſchauen erſcheint, davon liegt der Grund allein darinn, daſs hier der Begriff, (die ideelle Thätigkeit dem Object, (der objectiven) entgegengeſetzt iſt, anſtatt daſs in der Anſchauung ſubjective und objective Thätigkeit beyde Eins ſind Aber daſs der Begriff hier dem Object voran geht, iſt wiederum nur der Erſcheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erſcheinung, nicht objectiv, oder wirklich dem Object voran, ſo gehört auch das freye Handeln als ſolches nur zur Erſcheinung, und das einzig Objective iſt das Anſchauende. — So wie man alſo ſagen kann, daſs ich, indem ich anzuſchauen glaubte, eigentlich handelnd war, ſo kann man ſagen, daſs ich hier, indem ich auf die Auſsenwelt zu handeln glaube, eigentlich anſchauend bin, und alles, was auſser dem Anſchauen im ~~Anſchauens~~ vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erſcheinung des einzig objectiven, des Anſchauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgeſondert, was nur zur Erſcheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anſchauen.

Wir ſuchen nun das bisher abgeleitete, und wie wir glauben hinlänglich bewieſene Reſultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transſcendentale Idealiſt behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objectiven in's Subjective, beyde ſeyen urſprünglich Eins, das Objective nur ein zum Object gewordenes Subjectives, ſo iſt es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjectiven ins Objective möglich ſey, dergleichen wir beym Handeln anzunehmen genöthigt ſind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frey entworfener Begriff in die von uns unabhängig exiſtirende Natur übergehen ſoll, dieſe Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns exiſtirt, wie kann dieſer Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daſs wir die Welt eben erſt durch dieſes Handeln ſelbſt für uns objectiv werden laſſen. Wir handeln frey, und die Welt wird unabhängig von uns exiſtirend — dieſe beyden Sätze, müſsten ſynthetiſch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anders iſt, als unſer Anſchauen, ſo wird uns die Welt objectiv ohne Zweifel, wenn uns unſer Anſchauen objectiv wird. Nun wird aber behauptet, unſer Anſchauen werde uns eben erſt durch das Handeln objectiv, und was

wir ein Handeln nennen, ſey nichts, als die Erſcheinung unſers Anſchauens. Dieſs vorausgeſetzt, wird unſer Satz: „was uns als ein Handeln auf die Auſsenwelt erſcheint, iſt idealiſtiſch angeſehen nichts anders, als ein fortgeſetztes Anſchauen," nicht mehr befremdend ſeyn. Z. B. alſo, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Auſsenwelt hervorgebracht wird, ſo iſt dieſe Veränderung an ſich betrachtet eine Anſchauung, wie jede andere. Das Anſchauen ſelbſt iſt alſo hier das Objective, das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erſcheinung gehört, iſt das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objectiv iſt alſo hier kein Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, ſo wenig als es einen Uebergang aus dem Objectiven in das Subjective gab. Ich kann mir nur nicht als anſchauend erſcheinen, ohne ein Subjectives als in das Objective übergehend anzuſchauen.

Die ganze Unterſuchung hierüber läſst ſich zurückführen auf den allgemeinen Grundſatz des transſcendentalen Idealismus, nämlich daſs in meinem Wiſſen das Subjective nie durch das Objective beſtimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Object als beſtimmt gedacht durch eine Cauſalität, die von mir einem Begriff gemäſs ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeſs ohne Erklärung annehme, das Object ſey unmittelbar beſtimmt durch mein Handeln, ſo, daſs es ſich zu

dieſem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie iſt es denn nun auch beſtimmt für mein Vorſtellen, warum bin ich genöthigt, das Object gerade auch ſo anzuſchauen, wie ich es durch mein Handeln beſtimmt hatte? Mein Handeln iſt hier das Object, denn das Handeln iſt das Entgegengeſetzte des Anſchauens oder des Wiſſens. Nun ſoll aber durch dieſes Handeln, durch dieſes Objective etwas in meinem Wiſſen, etwas in meinem Anſchauen beſtimmt ſeyn. Dieſs iſt nach dem eben angegebenen Grundſatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wiſſen davon beſtimmt ſeyn, ſondern umgekehrt vielmehr, jenes Handeln muſs wie alles Objective urſprünglich ſchon ein Wiſſen, ein Anſchauen ſeyn. Dieſs iſt ſo offenbar und deutlich, daſs man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung deſſen, was objectiv ein Anſchauen iſt, in ein Handeln zum Behuf des Erſcheinens gedacht werden muſs. Die Reflexion hat ſich hier auf dreyerley zu richten,

a) auf das Objective, das Anſchauen,

b) auf das Subjective, was auch ein Anſchauen iſt, aber ein Anſchauen des Anſchauens. — Wir nennen jenes zum Unterſchied von dieſem das objective, dieſes das ideelle.

c) auf die Erſcheinung des Objectiven. Nun iſt aber bereits bewieſen, daſs jenes Objective,

das Anſchauen nicht erſcheinen kann, ohne daſs der Begriff der Anſchauung (das Ideelle) der Anſchauung ſelbſt vorangehe. Aber geht der Begriff der Anſchauung, der Anſchauung ſelbſt voran, ſo daſs dieſe durch jene beſtimmt iſt, ſo iſt das Anſchauen ein Produciren, gemäſs einem Begriff, d. h. ein freyes Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anſchauung ſelbſt voran nur zum Behuf des Objectivwerdens der Anſchauung, alſo iſt auch das Handeln nur die Erſcheinung des Anſchauens, und das, was in ihm objectiv iſt, das Produciren an ſich abgeſehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir ſuchen dieſs durch ein Beyſpiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Auſſenwelt erfolgt durch meine Cauſalität. Man reflectire erſt blos auf das Erfolgen dieſer Veränderung an ſich, ſo heiſst: in der Auſsenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel ſo viel, als: ich producire es, denn es iſt in der Auſsenwelt überhaupt nichts, als vermittelſt meines Producirens. Inſofern dieſes mein Produciren ein Anſchauen iſt, und es iſt nichts anders, geht der Begriff der Veränderung der Veränderung ſelbſt nicht voran, inſofern aber dieſes Produciren ſelbſt wieder Object werden ſoll, muſs der Begriff vorangehen. Das Object, was hier erſcheinen ſoll, iſt das Produciren ſelbſt. Im Produciren ſelbſt alſo, d. h. im Object geht der Begriff der Anſchauung nicht voran, er geht nur voran für das

ideelle, für das ſich ſelſt als anſchauend anſchauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erſcheinens.

Es klärt ſich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerſt der Unterſchied zwiſchen Objectivem und Subjectivem, zwiſchen einem An ſich und einer bloſsen Erſcheinung kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund iſt der, weil wir hier zuerſt etwas wahrhaft Objectives haben, nämlich das, was den Grund alles Objectiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder ſubjectiv werden kann, und vom blos ideellen Ich völlig ſich abgelöst hat. In dieſer Thätigkeit, inſofern ſie objectiv iſt, iſt ideelles und reelles gleichzeitig und Eins, inſofern ſie aber erſcheint, und im Gegenſatz gegen die blos ideelle, anſchauende, Thätigkeit, der ſie gegenüber ſteht, jetzt blos die reelle repräſentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur inſofern iſt ſie ein Handeln.

Nach dieſen Erläuterungen könnte blos noch die Frage entſtehen, wie die Intelligenz überhaupt anſchauend ſeyn könne, nachdem wir das Produciren für ſie in der theoretiſchen Philoſophie geſchloſsen ſeyn lieſsen. Wir antworten, nur das Produciren, inſofern es ſubjectiv war, wurde geſchloſſen, die Intelligenz, inſofern ſie objectiv iſt, kann nie etwas anders ſeyn, als ſie iſt, nämlich Subject und Object zugleich, d. h. producirend, nur

dafs das Produciren jetzt unter den Schranken der ideellen, der producirenden Thätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müfsen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewufstseyn in Uebereinftimmung zu fetzen, fo fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objective für frey zu halten, da es abgeleitetermafsen eine ganz blinde Thätigkeit ift? Es gefchieht völlig durch diefelbe Täufchung, durch welche uns auch die objective Welt objectiv wird. Denn dafs jenes Handeln felbft nur zur objectiven Welt gehöre, (alfo auch von gleicher Realität mit derfelben fey,) folgt daraus, dafs es nur durch das Objectivwerden ein Handeln wird. Es läfst fich von diefem Punct aus fogar auf den theoretifchen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objective Welt eine blofse Erfcheinung ift, fo ift es das Objective in unferm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, fo hat fie auch das Objective im Handeln. Es ift alfo Eine und diefelbe Realität, welche wir in der objectiven Welt, und in unferem Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Diefes Zufammenbeftehen, ja diefes wechfelfeitige Bedingtfeyn des objectiven Handelns, und der Realität der Welt aufser und durch einander, ift ein dem transfcendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes Syftem mögliches Refultat.

Inwiefern ist denn nun also das Ich handelnd in der Aufsenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erscheinens, welche schon im Selbstbewufstseyn ausgedrückt ist. — Das Ich ist nur dadurch, dafs es sich erscheint, sein Wissen ist ein Seyn. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anders, als Ich, der ich weifs, bin derselbe, der ich bin, mein Wissen und mein Seyn erschöpfen sich wechselseitig, das Subject des Bewufstseyns und das der Thätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freye Handeln identisch mit dem freyen Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objectiv handelnd = dem Satz: ich bin objectiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir so eben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, dafs alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt seyn mufs, dafs nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freyes Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem subjectiven in's objective, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze. Was angeschaut werden soll als wirkend auf das

Reelle, muſs ſelbſt als reell erſcheinen. Ich kann mich daher nicht anſchauen als unmittelbar wirkend auf das Object, ſondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identiſch anſchauen muſs mit mir ſelbſt. Die Materie als unmittelbares Organ der freyen, nach auſsen gerichteten Thätigkeit iſt organiſcher Leib, welcher daher als freyer, und ſcheinbar willkührlicher Bewegungen fähig erſcheinen muſs. Jener Trieb, der in meinem Handeln Cauſalität hat, muſs objectiv erſcheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freyheit wirken, und für ſich hervorbringen würde, was er durch Freyheit hervorzubringen ſcheint. Um aber dieſen Trieb anſchauen zu können als Naturtrieb, muſs ich mir objectiv erſcheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organiſation, (durch Schmerz in der allgemeinſten Bedeutung), und alles Handeln, um objectiv zu ſeyn, muſs, ſey es durch noch ſo viele Mittelglieder, zuſammenhangen mit einem phyſiſchen Zwang, welcher als Bedingung der erſcheinenden Freyheit ſelbſt nothwendig iſt.

Ferner die beabſichtigte Veränderung in der Auſsenwelt erfolgt nur unter dem beſtändigen Widerſtand der Objecte, alſo ſucceſſiv. Die Veränderung heiſse D, ſo wird dieſe bedingt ſeyn durch die Veränderung C als ihre Urſache, dieſe aber durch B u. ſ. f; dieſe ganze Reihe von Veränderungen muſs alſo vorhergehen, ehe die finale Veränderung

D erfolgen kann. Der vollständige Erfolg kann erst in dem Moment eintreten, wo alle seine Bedingungen in der Aussenwelt gegeben sind, widrigenfalls existirt ein Widerspruch gegen Naturgesetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muss schlechthin unmöglich seyn. Wenn nun aber die Freyheit um objectiv zu seyn, ganz dem Anschauen gleich, und völlig den Gesetzen desselben unterworfen wird, so heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freyheit erscheinen kann, die Freyheit selbst wieder auf; die Freyheit wird dadurch, dass sie in ihren Aeusserungen ein Naturphänomen ist, auch erklärbar nach Naturgesetzen, und ebendadurch als Freyheit aufgehoben.

Die oben aufgestellte Aufgabe, wie das Wollen selbst dem Ich wieder objectiv werde, und zwar als Wollen, ist also durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, dass es objectiv wird, hört es auf, ein Wollen zu seyn. Es wird also überhaupt keine Erscheinung der absoluten Freyheit (im absoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene blos objective giebt, welche nichts anders ist, als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in diesen Widerspruch verwickelt haben, ist kein anderer, als dass wir bis jetzt nur auf das Objective nach aussen gehende im Wollen reflectirt haben, welches, da es,

wie wir jetzt wiſſen, urſprünglich nur ein Anſchauen, alſo objectiv gar kein Wollen iſt, ohne alle weitere Vermittlung in die äuſſere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede iſt: wie dem Ich das ganze Wollen, (nicht nur jene objective, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darinn begriffen iſt, und welche nach den eben geführten Deductionenn nicht frey ſeyn kann, ſondern auch die ihr entgegengeſetzte ideelle), zum Object werde, ſo muſs eine Erſcheinung gefunden werden, in welcher dieſe beyden als entgegengeſetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objective im Wollen iſt, da ſie ſelbſt wieder eine anſchauende iſt, nothwendig auf etwas Aeuſſeres. Das Subjective im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat ebenjene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objective im Wollen ſelbſt iſt, zum unmittelbaren Gegenſtand, und geht daher auf nichts Aeuſſeres, ſondern nur auf jenes im Wollen ſelbſt mitbegriffene Objective.

Die ideelle im Wollen mit begriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich nur als die auf das Objective im Wollen an ſich gehende Thätigkeit, dieſes Objective ſelbſt aber nur als eine auf ein äuſſeres, vom Wollen verſchiedenes, gerichtete Thätigkeit objectiv werden können.

Nun ist die objective Thätigkeit im Wollen *an sich*, d. h. rein betrachtet, (und nur als solche ist sie der ideellen objectiv), nichts als *Selbstbestimmung überhaupt*. Das Object der ideellen Thätigkeit im Wollen ist daher nichts anders, als das *reine Selbstbestimmen selbst*, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird also dem Ich dadurch objectiv, dass sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen *an sich* gerichtete Thätigkeit objectiv wird, die objective dagegen nur dadurch, dass sie ihm als eine auf ein *äusseres*, *und zwar blindlings*, (denn nur insofern ist sie anschauend), *gerichtete Thätigkeit* objectiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, zu finden, müssen wir

1) auf jene blos auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit reflectiren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Object werden könne?

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahirt von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objectiven, Thätigkeit auf ein Aeusseres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anders, als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle In-

telligenzen gleichſam aufgetragen ſind, das einzige An ſich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem urſprünglichen und abſoluten Willensact, den wir als Bedingung alles Bewuſstſeyns poſtulirt haben, wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen dem Ich unmittelbar zum Object, und mehr iſt in dieſem Act nicht enthalten. Nun iſt aber ſchon jener urſprüngliche Willensact ſelbſt ein abſolut freyer, mithin kann noch viel weniger der Act, wodurch dem Ich wieder jener erſte zum Object wird, oder vermittelſt deſſen es ſich jener auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichteten Thätigkeit ſelbſt wieder bewuſst wird, theoretiſch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl iſt er Bedingung des fortdaurenden Bewuſstſeyns. Jenes Objectwerden der ideellen Thätigkeit kann alſo nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle nur auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichtete Thätigkeit muſs dem Ich durch eine Forderung zum Object werden, welche Forderung nun keine andere, als die ſeyn kann; das Ich ſoll nichts anders wollen, als das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt, denn durch dieſe Forderung wird ihm jene reine, blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete, Thätigkeit als Object vorgehalten. Dieſe Forderung ſelbſt aber iſt nichts anders, als der categoriſche Imperativ, oder das Sittengeſetz, welches Kant ſo ausdrückt: du ſollſt nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, iſt nur das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt,

die reine Geſetzmäſsigkeit. Durch das Sittengeſetz wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen, das rein Objective in allem Wollen, inſofern es blos objectiv, nicht ſelbſt wieder anſchauend, d. h. auf ein Aeuſſeres (empiriſches) ſich richtend iſt, dem Ich zum Object. Nur inſofern auch iſt vom Sittengeſetz die Rede in der Transſcendental-Philoſophie, denn auch das Sittengeſetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbſtbewuſstſeyns. Dieſes Geſetz wendet ſich urſprünglich nicht an mich, inſofern ich dieſe beſtimmte Intelligenz bin, es ſchlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet ſie völlig, ſondern es wendet ſich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat, nicht aber an dieſes Objective ſelbſt, inſofern es auf ein vom Ich verſchiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet iſt, und iſt ebendarum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz ſich ihres Bewuſstſeyns bewuſst wird.

2) Die Reflexion muſs jetzt auf die objective, auf ein Aeuſseres, auſſer dem Umkreis des Wollens ſelbſt liegendes, gerichtete Thätigkeit ſich wenden, und fragen, wie dieſe dem Ich zum Object werde?

Allein dieſe Frage iſt in dem Vorhergehenden groſsentheils ſchon beantwortet, und wir können

hier alſo nur die Antwort von einer neuen Seite darzuſtellen verſuchen.

Die objective, auf etwas vom Wollen verſchiedenes, und auſſer ihm vorhandenes gerichtete Thätigkeit ſoll im Bewuſstſeyn entgegengeſetzt werden jener ideellen, eben auf dieſe objective, blos als ſolche, und inſofern ſie ein reines Selbſtbeſtimmen iſt, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Object werden nur durch eine Forderung. Soll alſo der Gegenſatz vollkommen ſeyn, ſo muſs die objective Thätigkeit von ſelbſt, d. h. ohne Fordrung objectiv werden, und daſs ſie objectiv werde, muſs vorausgeſetzt werden. Das, wodurch ſie dem Ich als auf ein äuſſeres gerichtete Thätigkeit, zu dem ſie ſich ebenſo verhält, wie ſich zu ihr die ideelle verhält, objectiv wird, muſs alſo etwas neceſſitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit ſeyn kann, ein bloſser Naturtrieb ſeyn, wie wir es im vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der productiven Anſchauung völlig blindlings wirkt, und an ſich gar kein Wollen iſt, ſondern nur durch den Gegenſatz gegen das reine blos auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieſer Trieb, da ich durch denſelben meiner blos als Individuums bewuſst werde, iſt der, welcher in der Moral der eigennützige genannt

wird, ſein Object das, was man im weitſten Sinn Glückſeligkeit nennt.

Es exiſtirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückſeligkeit. Es iſt widerſinniſch, einen ſolchen zu denken, denn was von ſelbſt, d. h. nach einem Naturgeſetz geſchieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückſeligkeitstrieb, (ſo nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieſes Begriffs gehört in die Moral), iſt nichts anders, als die dem Ich wieder objectiv gewordene objective, auf ein vom Wollen unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der alſo ſo nothwendig iſt, als das Bewuſstſeyn der Freyheit ſelbſt.

Die Thätigkeit ſonach, deren unmittelbares Object das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt, kann nicht zum Bewuſstſeyn gelangen, als im Gegenſatz gegen eine Thätigkeit, deren Object ein äuſseres iſt, auf welches ſie ganz blindlings ſich richtet. Es iſt alſo ſo nothwendig, als es ein Bewuſstſeyn des Wollens giebt, ein Gegenſatz zwiſchen dem, was die ſich durch das Sittengeſetz zum Object werdende nur auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muſs reell, d. h. beyde Handlungen, die durch den ſich ſelbſt zum Object gewordenen reinen Willen gebotene, und die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewuſstſeyn als gleich möglich vorkommen. Es müſste alſo

nach Naturgesetzen keine Handlung erfolgen, denn beyde heben sich auf. Erfolgt also eine Handlung, und es erfolgt eine so gewiss, als das Bewusstseyn fortdauert, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d. h. nothwendig, also nur durch freye Selbstbestimmung erfolgt seyn, d. h. durch eine Thätigkeit des Ich's, welche, indem sie zwischen der bis jetzt sogenannten subjectiven und objectiven in der Mitte schwebt, und diese durch jene, oder jene durch diese bestimmt, ohne selbst wieder bestimmt zu seyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, sobald sie gegeben sind, das Handeln, welches immer nur das Bestimmte ist, völlig blindlings und gleichsam von selbst erfolgt.

Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewusstseyn ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensact dem Ich selbst wieder zum Object werden kann. Nun ist aber jener Gegensatz eben das, was den absoluten Willen zur Willkühr macht, also ist die Willkühr die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Object gewordene absolute Freyheitsact, mit welchem alles Bewusstseyn beginnt.

Dass es eine Freyheit des Willens giebt, davon läfst sich das gemeine Bewusstseyn nur durch die Willkühr überzeugen, d. h. dadurch, dass wir

in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetzten bewusst werden. Nun wird aber behauptet, die Willkühr sey nicht der absolute Wille selbst, denn dieser ist, wie im vorhergehenden bewiesen, nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtet, sondern die Erscheinung des absoluten Willens. Wenn also Freyheit = Willkühr ist, so ist auch die Freyheit nicht der absolute Wille selbst, sondern nur die Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder dass er frey, noch dass er nicht frey sey, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Da das Ich im absoluten Willensact nur das Selbstbestimmen als solches zum Object hat, so ist für den Willen absolut gedacht keine Abweichung von demselben möglich, er ist also, wenn er frey genannt werden kann, *absolut* frey, denn was für den erscheinenden Willen Gebot ist, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muss es sich seinem Objectiven nach von etwas anderem, von etwas fremdartigem abhängig erscheinen. Aber diese Abhängigkeit gehört doch nicht zum Absoluten selbst, sondern blos zu seiner Erscheinung. Dieses Fremdartige, wovon der absolute Wille zum Behuf der Erscheinung abhängig ist, ist der Naturtrieb im Gegensatz gegen welchen allein sich das Gesetz des

reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille abſolut betrachtet aber hat urſprünglich nichts anders zum Object, als das reine Selbſtbeſtimmen d. h. ſich ſelbſt. Es kann alſo auch kein Sollen, kein Geſetz für ihn geben, was forderte, daſs er ſich ſelbſt Object ſey. Alſo iſt das Sittengeſetz, und die Freyheit, inſofern ſie in Willkühr beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewuſstſeyn conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Object werdenden Bewuſstſeyns.

Wir haben nun durch dieſes Reſultat, ohne es eigentlich zu beabſichtigen zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verſtanden worden iſt, ich meine das der transſcendentalen Freyheit, aufgelöst. Es iſt in dieſem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich abſolut ſey, ſondern davon, ob es, inſofern es nicht abſolut, inſofern es empiriſch iſt, frey ſey. Nun zeigt ſich aber eben durch unſere Auflöſung, daſs der Wille gerade nur inſofern, als er empiriſch iſt, oder erſcheint, frey, im transſcendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, inſofern er abſolut iſt, iſt ſelbſt über die Freyheit erhaben, und weit entfernt, irgend einem Geſetz unterworfen zu ſeyn, vielmehr die Quelle alles Geſetzes. Inſofern aber der abſolute Wille erſcheint, kann er, um als abſoluter zu erſcheinen, nur durch die Will-

kühr erscheinen. Dieses Phänomen, die Willkühr, kann daher nicht weiter objectiv erklärt werden, denn es ist nichts Objectives, was an sich Realität hätte, sondern das Absolut-Subjective, die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser in's Unendliche fort sich selbst Object wird. Aber eben diese Erscheinung des absoluten Willens erst ist die eigentliche Freyheit, oder das, was insgemein unter Freyheit verstanden wird. Da nun das Ich im freyen Handeln in's Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen anschaut, und in der höchsten Potenz selbst nichts anders, als diese Anschauung des absoluten Willens ist, so ist auch jene Erscheinung der Willkühr so gewiss und unzweifelhaft als das Ich selbst. — Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkühr läfst sich nur denken als ein absoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erscheint, und ist daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des absoluten Willens in uns. Es ist aber wohl zu denken, dass wenn man von dem Phänomen der Willkühr aus rückwärts auf das ihm zu Grunde liegende hätte schliessen wollen, man wohl schwerlich jemals die rechte Erklärung desselben getroffen hätte, obgleich Kant in seiner Rechtslehre wenigstens den Gegensatz zwischen dem absoluten Willen und der Willkühr, wenn schon nicht das wahre Verhältniss der letztern zum erstern angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode ist, welche kein Phänomen als gegeben vor-

ausſetzt, ſondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erſt aus ſeinen Gründen kennen lernt.

Es löſen ſich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daſs das objective, als handelnd erſcheinende, Ich an ſich nur anſchauend ſey, etwa von der allgemeinen Vorausſetzung der Willens-Freyheit hergenommen werden konnten. Denn es iſt nicht jenes blos Objective, und im Handeln, wie im Anſchauen ganz mechaniſch ſich verhaltende Ich, das in allem freyen Handeln das Beſtimmte iſt, welchem man das Prädicat der Freyheit zuſchreibt, ſondern es iſt das zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Wollens ſchwebende, eins durch das andere Beſtimmende, oder das ſich ſelbſt Beſtimmende in der zweyten Potenz, welchem allein die Freyheit zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden kann, indeſs das Objective, welches in Bezug auf die Freyheit nur das Beſtimmte iſt, an und für ſich oder abgeſehen vom Beſtimmenden, noch immer iſt, was es vorher war, nämlich ein bloſses Anſchauen. Reflectire ich alſo blos auf die objective Thätigkeit als ſolche, ſo iſt im Ich bloſse Naturnothwendigkeit; reflectire ich blos auf die ſubjective, ſo iſt in ihm nur ein abſolutes Wollen, welches ſeiner Natur nach kein anderes Object hat, als das Selbſtbeſtimmen an ſich; reflectire ich endlich auf die über beyde gehobene zugleich die ſubjective und

objective bestimmende Thätigkeit, so ist im Ich Willkühr, und mit derselben Freyheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freyheit, deren Eines die Freyheit schlechthin läugnet, das andere sie blos in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Thätigkeit setzt, (durch welche Annahme man genöthigt wird, bey allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein bloßses grundloses Quiesciren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freyheit des Willens aufgehoben wird,) das dritte aber eine über die beyden, ideelle und objective hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freyheit zu kommen kann, deducirt.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich giebt es nun auch keine Prädetermination, sondern blos für das anschauende, objective. Daſs aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Auſsenwelt übergehendes ist, prädeterminirt ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag thun, als daſs in der Natur alles prädeterminirt ist, da jenes Objective in Bezug auf das Freye ein blos Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äuſsere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, daſs eine Handlung für die Erscheinung, oder für die blos anschauende

Thätigkeit prädeterminirt ist, kann ich nicht zurückschliessen, dass sie es auch für die freye sey, da beyde von ganz ungleicher Dignität sind, so dass das blos Erscheinende zwar von dem Bestimmenden Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freyer Willkühr, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigenthümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beyder von einander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch präſtabilirte Harmonie möglich ist. Hier ist also der Punct, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frey Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem, und dieses von jenem so getrennt ist, dass gar kein wechselseitiger Einfluss beyder auf einander möglich wäre, wenn nicht durch etwas ausser beyden Liegendes eine Uebereinstimmung zwischen beyden gestiftet wäre. Was aber dieses dritte sey, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müssen, zufrieden diesen Punct, den höchsten der ganzen Untersuchung vorerst nur angedeutet, und aufgezeigt zu haben, seine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, dass wenn es auch für das frey Bestimmende eine Prädetermination

giebt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet haben, insofern wir eine ursprüngliche Negation der Freyheit, als zur Individualität und mittelbar zur Wechselwirkung zwischen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, diese Prädetermination doch selbst wieder nur durch Einen ursprünglichen Act der Freyheit denkbar ist, der freylich nicht zum Bewusstseyn kommt, und wegen dessen wir unsere Leser auf Kant's Untersuchungen über das ursprüngliche Böse verweisen müssen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Untersuchung nochmals übersehen, so haben wir zuerst die Voraussetzung des gemeinen Bewusstseyns zu erklären gesucht, welches, auf der niedrigsten Stuffe der Abstraction stehend, das Object, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden, oder Handelnden selbst unterscheidet, wodurch also die Frage entstand, wie das Object durch das darauf Handelnde bestimmt werden könne? Wir antworteten: das Object, auf welches gehandelt wird, und das Handeln selbst ist Eines, nämlich beydes nur ein Anschauen. Dadurch gewannen wir, dass wir im Wollen nur Ein Bestimmtes hatten, nämlich das Anschauende, welches zugleich das Handelnde ist. Dieses Handelnde Objective und die Aussenwelt existirten also ursprünglich nicht unabhängig von einander, und was in das Eine gesetzt war, war

ebendadurch auch in das andere geſetzt. Nun ſtand aber dieſem blos Objectiven im Bewuſstſeyn ein Subjectives gegenüber, was dem Ich durch die abſolute Forderung zum Object wird, indeſs ihm jenes blos Objective durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach auſsen zum Object wurde. Es war alſo kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wurde, ohne ein Selbſtbeſtimmendes, welches, über die ſubjective, wie über die objective Thätigkeit erhaben, uns zuerſt auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieſes ſchlechthin beſtimmende über alles Objective hinausgehende dennoch das Objective, oder Anſchauende beſtimmt ſeyn könne?

Zuſätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortun gdieſer Frage überlaſſen können, ſtellt ſich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach auſsen gehende Thätigkeit, (der Trieb), wie nun auch das Ich ſich ſelbſt beſtimme, ob das Objective in ſich durch das Subjective, oder das Subjective durch das Objective, auf jeden Fall das einzige Vehikel iſt, durch welches von dem Ich aus etwas in die Auſsenwelt gelangen kann, ſo kann auch durch die Selbſtbeſtimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt ſich alſo, in welches Verhältniſs durch das Sittengeſetz der nach auſsen gehende Trieb zu der ideellen, blos auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichteten, Thätigkeit geſetzt ſey?

Wir können von der Beantwortung dieser Frage nur die Hauptpuncte angeben, da sie hier eigentlich nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äusseres Object zu haben. Nun hat ja aber, wie so eben abgeleitet worden, dieses äussere Object keine Realität an sich, sondern es ist blosses Medium des Erscheinens für den reinen Willen, und es soll nichts anders seyn, als der Ausdruck desselben für die Aussenwelt. Der reine Wille kann also nicht sich selbst Object werden, ohne die Aussenwelt mit sich selbst zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Object des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d. h. ein und dasselbe Object seyn mit dem reinen Willen selbst. Beyde sollen schlechthin Eins seyn, so dass kein synthetisches Verhältniss zwischen beyden, etwa wie zwischen Bedingendem und Bedingtem, möglich ist, aber auch, dass beyde unabhängig von einander gar nicht existiren können. Wird unter Glückseligkeit etwas verstanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich ist, so soll es schlechthin keine geben. Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Aussenwelt mit dem reinen Willen, so sind beyde Ein und dasselbe Object, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Ebenſowenig aber, als Glückſeligkeit etwas von dem reinen Willen unabhängiges ſeyn kann, ebenſowenig läſst ſich denken, daſs ein endliches Weſen einer blos formalen Sittlichkeit nachſtrebe; da ihm die Sittlichkeit ſelbſt nur durch die Auſsenwelt objectiv werden kann. Das unmittelbare Object alles Strebens iſt nicht der reine Wille, ebenſowenig Glückſeligkeit, ſondern das äuſsere Object als Ausdruck des reinen Willens. Dieſes ſchlechthin Identiſche, der in der Auſsenwelt herrſchende reine Wille, iſt das einzige, und höchſte Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht abſolut paſſiv ſich verhält, ſo kann ſie doch der Ausführung des höchſten Zwecks keinen abſoluten Widerſtand entgegenſetzen. Die Natur kann nicht h a n d e l n im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftweſen können handeln, und eine Wechſelwirkung zwiſchen ſolchen durch das Medium der objectiven Welt iſt ſogar Bedingung der Freyheit. Ob nun alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freyen Handelns aller übrigen einſchränken, oder nicht, dieſs hängt von einem abſoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht ſeyn. Das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſeyn. Es muſs durch den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich gemacht ſeyn, daſs in der Wechſelwirkung aller die Freyheit des Individuums aufgehoben werde. Dieſer Zwang kann ſich nun freylich nicht unmittelbar

gegen die Freyheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann, sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Object hat, als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts, als Zwangsmittel, oder als Waffe gebraucht werden ausser ihm selbst. Die Aussenwelt müsste gleichsam so organisirt werden, dass sie diesen Trieb, indem er über seine Gräntze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, was das freye Wesen zwar insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, dass es in sich selbst entzweyt ist.

Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freyer Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn.

Es muss eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher

ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muss in dieser zweyten Natur auf den Eingriff in fremde Freyheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweyte Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechts-Verfassung, welche daher als Bedingung des fortdaurenden Bewusstseyns deducirt ist.

Es erhellt aus dieser Deduction von selbst, dass die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine practische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freyheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freye Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freyheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott läfst seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Ebendaraus aber, dass die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur seyn soll, folgt, dass die rechtliche

Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine blosse Naturordnug, über welche die Freyheit so wenig vermögen darf, als über die der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, dass alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigene Verkehrtheit, und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellen. Denn obgleich die rechtliche Verfassung der Materie nach dasselbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten, und überhaupt die beste Theodicee ist, welche der Mensch führen kann, so übt sie doch nicht der Form nach dasselbe, oder sie übt es nicht als Vorsehung, d. h. mit Ueberlegung und Vorbedacht aus. Sie ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muss sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eignen Gesetzen gemäss, und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existirte, fortwirken. Wenn daher die Rechts-Verfassung in dem Verhältniss, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht, als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des

Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfassung nothwendige Bedingung der in der Aussenwelt bestehenden Freyheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu schlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern voraussetzt.

Es ist zu erwarten, dass schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeygeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne dass sie es selbst wussten, und so, dass sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen. Nun ist aber ferner leicht einzusehen, dass eine Ordnung, welche die Noth gestiftet hat, kein Bestehen in sich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch nur für das nächste Bedürfniss eingerichtet ist, theils weil der Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freye Wesen richtet, die sich nur so lange zwingen lassen, als sie ihren Vortheil dabey finden, und welche

unter einem gemeinſchaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freyheit kein a priori giebt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Verſuche aufgelöst werden können, beſonders da der Mechanismus, wodurch die Verfaſſung ſelbſt wieder in Gang geſetzt wird, das Mittelglied zwiſchen der Idee der Verfaſſung, und der wirklichen Ausführung, von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, und nach der Verſchiedenheit des Grads der Cultur, des Characters der Nation u. ſ. w. ganz verſchiedene Modificationen erleiden muſs. Es läſst ſich alſo erwarten, daſs vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen, und weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daſs ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräuſsern kann, und die es früher oder ſpäter zurückfodert, wo denn der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich, und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſeyn mag, weil, wenn dieſs der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiſs nicht freywillig zurückgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geſchehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht

blos auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig ist, gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freylich in's Unendliche nie hinreichend wird, einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, dafs selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbstständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drey von einander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drey Grundgewalten des Staats als von einander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, dafs sie zu einer rechtlichen Verfassung nothwendig ist, nicht geläugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern ausser ihr gesucht werden mufs. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberfläch-

lich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhängen. Dafs aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läfst, in welchem Fall ihre Wirkung vom blofsen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrection unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich seyn mufs, als in einer Maschine.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, dafs alle einzelne Staaten nur Ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten,

und ehe **zweytens** diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so, daſs die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegen einander standen, heraustreten, durch Freyheit zu realisiren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniſs der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieſs ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freyheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freyheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Räsonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freyheit, insofern sie in Willkühr sich äussert, auf der

Einen, und dem Objectiven oder Gesetzmäfsigen auf der andern Seite, zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der gröfsten Allgemeinheit beantwortet werden mufs.

III.

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem blofsen Zufall überlassen seyn, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freyen Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im blofsen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkühr zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, dafs wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Object der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, blos dem Einflufs, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Object angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch

widerkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läfst. Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müfste man sich die Natur vorstellen, als ob sie, in ihren Productionen scheinbar frey, die ganze Mannichfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählig hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der Naturobjecte, (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden Natur selbst wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit Einer und derselben Summe, oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freyheit, defswegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken. Die Natur würde also zum Object der Geschichte einerseits durch den Schein von Freyheit in ihren Productionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer productiven Thätigkeit nicht a priori bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäfsigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist, woraus denn offenbar ist, dafs Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäfsigkeit, noch auch mit absoluter Freyheit besteht, sondern nur

da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, dass zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein solches successives Realisiren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Character einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum ebendadurch, dass es diess ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muss. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, dass es nur eine Geschichte solcher Wesen giebt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, dass jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, dass also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freyheit mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sey.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduction des Begriffs der Geschichte von selbst, dass ebensowe-

nig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten, als eine abſolut geſetzmäſsige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daſs das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäſsigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freye Thätigkeit auf eine beſtimmte immer in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt;

b) daſs überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Object der Geſchichte ſey. Theorie und Geſchichte ſind völlig Entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deſswegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läſst. Die Willkühr iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läſst die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtincts in das Gebiet der Freyheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeuſſerung der Willkühr beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkühr von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freyheit an denſelben Punct zurückgekehrt ſeyn wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verlieſs, als die Geſchichte begann.

c) dafs ebenfowenig das abfolut Gefetzlofe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abficht den Namen der Gefchichte verdiene, und dafs nur Freyheit und Gefetzmäfsigkeit in Vereinigung, oder das allmählige Realifiren eines nie völlig verlornen Ideals durch eine ganze Gattung von Wefen das Eigenthümliche der Gefchichte conftituire.

Nach diefen jetzt abgeleiteten Hauptcharacteren der Gefchichte mufs nun die transfcendentale Möglichkeit derfelben genauer unterfucht werden, welches uns auf eine Philofophie der Gefchichte führen wird, welche letztere für die practifche Philofophie eben das ift, was die Natur für die theoretifche ift.

A.

Die erfte Frage, welche an eine Philofophie der Gefchichte mit Recht gemacht werden kann, ift ohne Zweifel die, wie eine Gefchichte überhaupt denkbar fey, da, wenn alles, was ift, für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt ift, auch die ganze vergangene Gefchichte für jeden nur durch fein Bewufstfeyn gefetzt feyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, dafs kein individuelles Bewufstfeyn mit allen den Beftimmungen gefetzt feyn könnte, mit welchen es gefetzt ift, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze

Geſchichte vorhergegangen wäre, welches ſich, wenn es auf ein Kunſtſtück ankäme, an Beyſpielen ſehr leicht zeigen lieſse. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freylich blos zur Erſcheinung, ebenſo, wie die Individualität des Bewuſstſeyns ſelbſt, ſie iſt alſo nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es ſeine Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität ſetzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem Character, dieſem Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus, aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich, ohne die ganze vergangene Geſchichte. Die Hiſtorie, welche ohnehin kein anders Object hat, als Erklärung des gegenwärtigen Zuſtands der Welt, könnte alſo eben ſo gut von dem jetzigen Zuſtand ausgehen, und auf die vergangene Geſchichte ſchlieſsen, und es wäre kein unintereſſanter Verſuch, zu ſehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen dieſe Erklärung eingewendet würde, daſs doch nicht mit jedem individuellen Bewuſstſeyn die vergangene Geſchichte, mit keinem aber die ganze Vergangenheit, ſondern nur die Hauptbegebenheiten derſelben geſetzt ſeyn, welche als ſolche eben nur daran erkennbar ſind, daſs ſie ihren Einfluſs bis auf die jetzige Zeit, und bis auf die Individualität jedes einzelnen erſtreckt haben, ſo erwiedern wir erſtens, daſs es auch nur für den, und auch für dieſen nur inſo-

weit eine Geſchichte giebt, auf welchen, und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweytens, daſs was nur je in der Geſchichte geweſen iſt, auch wirklich mit dem individuellen Bewuſstſeyn eines jeden nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwiſchenglieder hindurch, dergeſtalt zuſammenhange; oder zuſammenhangen werde; daſs, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daſs um dieſes Bewuſstſeyn zuſammenzuſetzen, die ganze Vergangenheit nothwendig war. Nun iſt aber freylich gewiſs, daſs ſo, wie der gröſste Theil der Menſchen in jedem Zeitalter, ebenſo auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Exiſtenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geſchichte gehört. Denn ſo wenig es zum Andenken bey der Nachwelt genug iſt, ſich nur als phyſiſche Urſache durch phyſiſche Wirkungen zu verewigen, ſo wenig läſst ſich auch eine Exiſtenz in der Geſchichte dadurch erwerben, daſs man blos intellectuelles Product, oder bloſses Mittelglied iſt, durch welches als ein bloſses Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daſs man ſelbſt Urſache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings alſo iſt mit dem Bewuſstſeyn jeder Individualität nur ſoviel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieſs iſt auch das einzige, was in die Geſchichte gehört, und in der Geſchichte geweſen iſt.

Was nun aber die transſcendentale Nothwendigkeit der Geſchichte betrifft, ſo iſt ſie in dem vorhergehenden ſchon dadurch abgeleitet, daſs den Vernunftweſen die univerſelle rechtliche Verfaſſung als ein Problem aufgegeben iſt, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geſchichte realiſirbar iſt. Wir begnügen uns alſo hier nur noch den Schluſs zu ziehen, daſs das einzig wahre Object der Hiſtorie nur das allmählige Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſeyn kann, denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte. Alle andere Geſchichte, die nicht univerſell iſt, kann nur pragmatiſch, d. h. nach dem ſchon den Alten angegebenen Begriff auf einen beſtimmten empiriſchen Zweck gerichtet ſeyn. Dagegen iſt umgekehrt eine pragmatiſche Univerſalgeſchichte ein in ſich widerſprechender Begriff. Alles übrige aber, was ſonſt gewöhnlich in die Hiſtorie aufgenommen wird, Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften u. ſ. w. gehört eigentlich gar nicht in die Hiſtorie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derſelben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künſten und Wiſſenſchaften hauptſächlich dadurch, daſs ſie die Mittel, ſich wechſelſeitig zu ſchaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortſchritt der Menſchheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechts-Verfaſſung zu beſchleunigen.

B.

Dafs im Begriff der Geſchichte der Begriff einer unendlichen Progreſſivität liege, iſt in dem vorhergehenden hinlänglich bewieſen. Daraus kann aber freylich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menſchengattung ein Schluſs gezogen werden, da diejenigen, welche ſie läugnen, eben ſo gut auch behaupten könnten, daſs der Menſch ſo wenig als das Thier eine Geſchichte habe, ſondern daſs er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeſchloſsen ſey, in welchen er ſich wie Ixion um ſein Rad unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen ſelbſt unter ſcheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punct zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um ſo weniger aber läſst ſich über dieſe Frage ein kluges Reſultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider ſich vernehmen laſſen, über den Maasſtab, nach welchem die Fortſchritte gemeſſen werden ſollen, in der gröſsten Verworrenheit ſich befinden, indem einige auf die moraliſchen Fortſchritte der Menſchheit reflectiren, wovon wir wohl den Maasſtab zu beſitzen wünſchten, andere auf den Fortſchritt in Künſten und Wiſſenſchaften, welcher aber von dem hiſtoriſchen, (practiſchen) Standpunct aus betrachtet, eher ein Rückſchritt, oder wenigſtens ein anti hiſtoriſcher Fortſchritt iſt, worüber wir uns auf die Geſchichte ſelbſt, und auf das Urtheil und Beyſpiel der Na-

tionen, welche in hiſtoriſchem Sinn die claſſiſchen ſind, (z. B. die Römer) berufen können. Wenn aber das einzige Object der Geſchichte das allmählige Realiſiren der Rechts-Verfaſſung iſt, ſo bleibt uns auch als hiſtoriſcher Maasſtab der Fortſchritte des Menſchengeſchlechts nur die allmählige Annäherung zu dieſem Ziel übrig, deſſen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, ſoweit ſie bis jetzt abgelaufen iſt, geſchloſsen, noch auch theoretiſch a priori bewieſen werden kann, ſondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen ſeyn wird.

C,

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geſchichte über, daſs ſie Freyheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darſtellen, und nur durch dieſe Vereinigung möglich ſeyn ſoll.

Nun iſt es aber eben dieſe Vereinigung von Freyheit und Geſetzmäſsigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als blos aus dem Begriff der Geſchichte, bereits als nothwendig deducirt haben.

Die allgemeine Rechts-Verfaſſung iſt Bedingung der Freyheit, weil es ohne ſie für die Freyheit keine Bürgſchaft giebt. Denn die Freyheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung

garantirt ist, existirt nur precär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconsequenz gemäss im Allgemeinen geduldet wird, doch so, dass der einzelne seiner Freyheit nie sicher ist. So soll es nicht seyn. Die Freyheit soll keine Vergünstigung seyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freyheit muss garantirt seyn durch eine Ordnung, welche so offen, und so unveränderlich ist, wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freyheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freyheit anvertraut. Diess ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äusseren Freyheit ist, ist ebendesswegen nothwendig, wie die Freyheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freyheit zu realisiren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, dass in der Freyheit selbst wieder Nothwendigkeit ist; aber wie lässt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transscendental-Philosophie.

Freyheit ſoll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit ſeyn. Nun iſt aber Nothwendigkeit im Gegenſatz gegen Freyheit nichts anders, als das Bewuſstloſe. Was bewuſstlos in mir iſt, iſt unwillkührlich; was mit Bewuſstſeyn, iſt durch mein Wollen in mir.

In der Freyheit ſoll wieder Nothwendigkeit ſeyn, heiſst alſo ebenſoviel, als: durch die Freyheit ſelbſt, und indem ich frey zu handeln glaube, ſoll bewuſstlos, d. h. ohne mein Zuthun entſtehen, was ich nicht beabſichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewuſsten, alſo jener freybeſtimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, ſoll eine bewuſstloſe entgegenſtehen, durch welche der uneingeſchränkteſten Aeuſserung der Freyheit unerachtet etwas ganz unwillkührlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können. Dieſer Satz, ſo paradox er auch ſcheinen möchte, iſt doch nichts anders, als nur der transſcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgeſetzten Verhältniſſes der Freyheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daſs bey dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältniſſes, kraft deſſen Menſchen durch ihr freyes Handeln ſelbſt, und doch wider ihren Willen Urſache von etwas werden müſsen, was ſie nie gewollt, oder kraft

dessen umgekehrt etwas mislingen und zu Schanden werden muss, was sie durch Freyheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freyheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln, wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte, denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Ueberzeugung, dass die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne, fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freyheit gebaut ist? Es muss hier etwas seyn, das höher ist, denn menschliche Freyheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von grossen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freyheit so durchaus gestört werden kann, dass aus seiner Handlung etwas ganz anders resultiren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu seyn sobald sie entschie-

den hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freyheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was ſich aus ihnen für mein ganzes Geſchlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freyheit, ſondern von etwas ganz anderem und höherem abhängig ſind.

Es iſt alſo eine Vorausſetzung, die ſelbſt zum Behuf der Freyheit nothwendig iſt, daſs der Menſch zwar was das Handeln ſelbſt betrifft, frey, was aber das endliche Reſultat ſeiner Handlungen betrifft, abhängig ſey von einer Nothwendigkeit, die über ihm iſt, und die ſelbſt im Spiel ſeiner Freyheit die Hand hat. Dieſe Vorausſetzung nun ſoll transſcendental erklärt werden. Sie aus der Vorſehung, oder aus dem Schickſal erklären, heiſst ſie gar nicht erklären, denn Vorſehung oder Schickſal iſt eben das, was erklärt werden ſoll. An der Vorſehung zweifeln wir nicht; ebenſowenig an dem, was ihr Schickſal nennt, denn wir fühlen ſeine Eingriffe in unſerem eigenen Handeln, im Gelingen und Mislingen unſerer eigenen Entwürfe. Aber was iſt denn dieſes Schickſal?

Wenn wir das Problem auf transſcendentale Ausdrücke reduciren, ſo heiſst es ſoviel: wie kann uns, indem wir völlig frey, d. h. mit Bewuſstſeyn handeln, bewuſstlos etwas entſtehen, was wir nie beabſichtigten, und was die ſich ſelbſt überlaſſene Freyheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objective Welt; nun soll mir ja aber durch mein freyes Handeln auch etwas Objectives, eine zweyte Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freyes Handeln kann mir nichts Objectives entstehen, denn alles Objective als solches entsteht bewuſstlos. Wie also jenes zweyte Objective durch freyes Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewuſsten Thätigkeit eine bewuſstlose entgegenstünde.

Aber ein Objectives entsteht mir bewuſstlos nur im Anschauen, also heiſst jener Satz soviel: das Objective in meinem freyen Handeln muſs eigentlich ein Anschauen seyn, wodurch wir denn auf einen frühern Satz zurückkommen, der zum Theil schon erläutert ist, zum Theil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objective im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisirbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dieſs

eben ist zweifelhaft und ungewiſs, ja unmöglich, da bey weitem die meiſten ſich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läſst ſich nun aus dieſer Ungewiſsheit herauskommen? Man könnte ſich hier etwa unmittelbar auf eine moraliſche Weltordnung getrieben glauben, und eine ſolche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks poſtuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daſs dieſe moraliſche Weltordnung als objectiv, als ſchlechthin unabhängig von der Freyheit exiſtirend gedacht werden könne? Die moraliſche Weltordnung, kann man ſagen, exiſtirt, ſobald wir ſie errichten, aber wo iſt ſie denn errichtet? Sie iſt der gemeinſchaftliche Effect aller Intelligenzen, ſofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anders, als eben eine ſolche Ordnung wollen. So lang dieſs nicht der Fall iſt, exiſtirt ſie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moraliſchen Weltordnung. Jedes Vernunftweſen kann ſich ſelbſt ſagen: auch mir iſt die Ausführung des Geſetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreiſe anvertraut, auch mir iſt ein Theil der moraliſchen Weltregierung übertragen, aber was bin ich, gegen die vielen? Jene Ordnung exiſtirt nur, inſofern alle andern mit mir gleich denken, und jeder ſein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrſchend zu machen.

Alſo: entweder berufe ich mich auf eine mo-

ralifche Weltordnung, fo kann ich fie nicht als abfolut objectiv denken, oder ich verlange etwas fchlechthin Objectives, was fchlechthin unabhängig von der Freyheit den Erfolg der Handlungen für den höchften Zweck fichere, und gleichfam garantire, fo fehe ich mich, weil das einzig Objective im Wollen das Bewufstlofe ift, auf ein Bewufstlofes getrieben, durch welches der äufsere Erfolg aller Handlungen gefichert feyn mufs.

Denn nur dann, wenn in dem willkührlichen, d. h. völlig gefetzlofen Handeln der Menfchen wieder eine bewufslofe Gefetzmäfsigkeit herrfcht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinfchaftlichen Zweck denken. Aber Gefetzmäfsigkeit ift nur im Anfchauen, alfo ift jene Gefetzmäfsigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freyes Handeln erfcheint, objectiv, oder an fich betrachtet, ein Anfchauen ift.

Nun ift ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, fondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede. Jenes zweyte Objective, was uns entftehen foll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Gefchichte realifirt werden. Die Gefchichte aber objectiv angefehen ift nichts anders, als eine Reihe von Begebenheiten, die nur fubjectiv, als eine Reihe freyer Handlungen erfcheint. Das Objective in der Gefchichte ift alfo allerdings ein Anfchauen, aber nicht ein Anfchauen des Indi-

viduums, denn nicht das Individuum handelt in der Geſchichte, ſondern die Gattung; alſo müſste das Anſchauende, oder das Objective der Geſchichte Eines ſeyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objective in allen Intelligenzen daſſelbe iſt, abſolut frey, es würden alſo die Handlungen verſchiedener Vernunftweſen nicht nothwendig zuſammenſtimmen, vielmehr je freyer das Individuum, deſto mehr Widerſpruch würde im Ganzen ſeyn, wenn nicht jenes Objective allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche eine abſolute Syntheſis wäre, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben ſind. — Daſs aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freyheit, das jedes freye Weſen, als ob kein anderes auſſer ihm wäre, für ſich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muſs), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bey jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt nicht zu begreiffen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, daſs ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkühr üben, doch ohne, und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus beſtimmt iſt, daſs ſie eben durch das Ge-

ſetzloſe des Handelns, und je geſetzloſer es iſt, deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeyführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollten. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geſchieht, alſo auch die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und in welcher, weil ſie abſolut iſt, alles zum voraus ſo abgewogen und berechnet iſt, daſs alles, was auch geſchehen mag, ſo widerſprechend, und disharmoniſch es ſcheinen mag, doch in ihr ſeinen Vereinigungsgrund habe und finde. Dieſe abſolute Syntheſis ſelbſt aber muſs in das Abſolute geſetzt werden, was das Anſchauende, und ewig und allgemein Objective in allem freyen Handeln iſt.

Nun führt uns aber dieſe ganze Anſicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen geſichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freyheit, auf das höchſte Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig, und allein Objective für alle Intelligenzen iſt eben die Geſetzmäſsigkeit der Natur, oder des Anſchauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz ſchlechthin unabhängiges wird. Dieſe Einheit des Objectiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber blos eine Prädetermination der ganzen Geſchichte für die Anſchauung durch eine abſolute Syntheſis, deren bloſse

Entwicklung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objectiven Prädetermination aller Handlungen die Freyheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die Gesetzmäſsigkeit, welche, wie jetzt erhellt, blos in Ansehung des Objectiven im Handeln stattfindet, (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört also ebenso gesetzmäſsig seyn muſs, als es die Natur ist, weſshalb es auch völlig unnütz wäre, diese objective Gesetzmäſsigkeit des Handelns durch Freyheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch, und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Bestimmung, nämlich die Coëxistenz der Gesetzlosigkeit, d. h. der Freyheit mit der Gesetzmäſsigkeit; mit andern Worten, sie läſst uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem Objectiven, was ganz unabhängig von der Freyheit durch seine eigene Gesetzmäſsigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem Freybestimmenden gestiftet sey?

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunct einander gegenüber — auf der Einen Seite die Intelligenz an sich, (das absolut Objective allen Intelligenzen gemeinschaftliche), auf der andern das Freybestimmende, schlechthin Subjective. Durch die Intelligenz an sich ist die

objective Gesetzmäſsigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objective, und das Freybestimmende ganz von einander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, — woher bin ich gewiſs, daſs die objective Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freyheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daſs also jenes Objective wirklich eine absolute Synthesis für das Ganze aller freyen Handlungen sey? und wodurch wird denn nun, da die Freyheit absolut ist, und durch das Objective schlechthin nicht bestimmt seyn kann, doch die fortwährende Uebereinstimmung zwischen beyden gesichert? Wenn das Objective immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daſs es zu der Freyheit, welche nur in der Willkühr sich äuſsert, objectiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäſsige? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmäſsigen) und des Bestimmenden, (Freyen) ist allein denkbar durch etwas höheres, was über beyden ist, was also weder Intelligenz, noch frey, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freyen ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts anders ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven, und dem absolut Objectiven, dem Bewuſsten, und dem Bewuſstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freyen Handeln sich

trennen, ſo kann jenes Höhere ſelbſt weder Subject, noch Object, auch nicht beydes zugleich, ſondern nur die abſolute Identität ſeyn, in welcher gar keine Duplicität iſt, und welche ebendeſswegen, weil die Bedingung alles Bewuſstſeyns Duplicität iſt, nie zum Bewuſstſeyn gelangen kann. Dieſes ewig Unbewuſste, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven, oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäſsigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Geſetzmäſsigkeit des Objectiven.

Es iſt nun aber leicht einzuſehen, daſs es für jenes abſolut-Identiſche, das ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennt, und durch dieſe Trennung das ganze Syſtem der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es iſt das abſolut-Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freyen hergenommen wären, daſs es alſo auch nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens ſeyn kann.

Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objectiven, und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäſsigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das Bewuſstloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freye Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewuſste, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daſs in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſey. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freyheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freyheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freye Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträfe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daſs alles, was durch Freyheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäſsig war, und daſs alle Handlungen, obgleich ſie frey zu ſeyn ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h. wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung vollſtändig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frey, und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läſst ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken,

dafs es Ein Geift ift, der in allen dichtet, und dafs der Dichter, deffen blofse Bruchftücke, (*disjecti membra poëtae*), die einzelnen Schaufpieler find, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freyen Spiel aller einzelnen fchon zum voraus fo in Harmonie gefetzt hat, dafs am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen mufs. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von feinem Drama, fo wären wir nur die Schaufpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ift er nicht, unabhängig von uns, fondern offenbart, und enthüllt er fich nur fucceffiv durch das Spiel unferer Freyheit felbft, fo dafs ohne diefe Freyheit auch er felbft nicht wäre, fo find wir Mitdichter des Ganzen, und Selbfterfinder der befondern Rolle, die wir fpielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwifchen der Freyheit, und dem Objectiven (Gefetzmäfsigen) kann alfo nie vollftändig objectiv werden, wenn die Erfcheinung der Freyheit beftehen foll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abfolute, d. h. ihr Handeln ift felbft abfolut, infofern weder frey, noch unfrey, fondern beydes zugleich, abfolut-frey, und eben defswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem abfoluten Zuftand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher fich nichts unterfcheiden läfst, heraustritt, und fich ihrer bewufst wird, (fich felbft unterfcheidet), welches dadurch gefchieht, dafs ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, fo trennt fich das Freye und Nothwendige in

demſelben. Frey iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir, und glauben wir innerlich immer frey zu ſeyn, obgleich die Erſcheinung unſerer Freyheit, oder unſere Freyheit, inſofern ſie übergeht in die objective Welt, ebenſo unter Naturgeſetze tritt, wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von ſelbſt, welche Anſicht der Geſchichte die einzig wahre iſt. Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende allmählig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo man kann in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung, oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Seyn das iſt, was in der objectiven Welt ſich darſtellt; wäre er, ſo wären wir nicht: aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſeyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſeyn kann. Es kommt alles darauf an, daſs man jene Alternative einſehe. Iſt Gott, d. h. iſt die objective Welt eine vollkommene Darſtellung Gottes, oder was daſſelbe iſt, des vollſtändigen Zuſammentreffens des Freyen mit dem Bewuſstloſen, ſo kann Nichts anders ſeyn, als es iſt. Aber die objective Welt iſt es ja nicht. Oder iſt ſie etwa wirklich eine vollſtändige Offenbarung Gottes? — Iſt nun die Erſcheinung der Freyheit nothwendig unendlich, ſo iſt auch die vollſtändige Ent-

wicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewufstseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewufste, und Bewufstlose, Freye, und Anschauende sich trennt, selbst aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beyden ist.

Wir können drey Perioden jener Offenbarung, also auch drey Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem Einen zum Andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewufstlos auch das Gröfste und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes, und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener grofsen Reiche, von denen kaum das Gedächtnifs übrig geblieben, und auf deren Gröfse wir nur aus ihren Ruinen schliefsen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweyte Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freyheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäfsigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der grofsen römischen Republick zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äufsernd, indem sie zuerst die Völker allgemein untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewufstlos, und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund, und den universellen Staat herbeiführen mufs. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als blofse Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die

ſeyn, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daſs ſelbſt das, was bloſses Werk des Schickſals, oder der Natur zu ſeyn ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſeyn wird, dann wird auch Gott ſeyn.

F.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewuſst werden könne?

Auflösung.

I.

1. Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit. Der Beweis ist, daſs jedes Handeln, sowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als handeln frey, als objectiver Erfolg aber als unter Naturgesetzen stehend gedacht werden muſs. Subjectiv also, für die innere Erscheinung handeln wir, objectiv handeln nie wir, sondern ein Anderes gleichsam durch uns.

2) Dieses objective was durch mich handelt soll nun aber doch wieder ich seyn. Nun bin aber ich nur das Bewuſste, jenes andere dagegen das Unbewuſste. Also das Unbewuſste in meinem Handeln soll identisch seyn mit dem Bewuſsten. Nun läſst sich aber doch diese Identität im freyen Han-

deln ſelbſt nicht nachweiſen, denn eben zum Behuf des freyen Handelns, (d. h. des Objectivwerdens jenes Objectiven) hebt ſie ſich auf. Alſo müſste jene Identität jenſeits dieſes Objectivwerdens aufgezeigt werden. Aber was im freyen Handeln das objective, von uns unabhängig, wird, iſt diesſeits des Erſcheinens das Anſchauen, alſo müſste ſich jene Identität im Anſchauen nachweiſen laſſen.

Nun läſst ſie ſich aber im Anſchauen ſelbſt nicht nachweiſen. Denn entweder iſt das Anſchauen ſchlechthin ſubjectiv, alſo überhaupt nicht objectiv, oder es wird objectiv, ſo hat ſich in ihm eben zum Behuf des Objectivwerdens jene Identität aufgehoben. Alſo müſste jene Identität nur etwa in den Producten des Anſchauens nachgewieſen werden.

In dem Objectiven der zweyten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derſelben, und durch eine Trennung, welche unendlich iſt, zu Stande kommt. Dieſes Objective kann freylich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daſs es ein urſprünglich in Harmonie Geſetztes iſt, was im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens ſich trennt. Dieſes Identiſche ſoll nun aber erſt für das Ich ſelbſt nachgewieſen werden, und da es Erklärungsgrund der Geſchichte iſt, kann es nicht hinwiederum aus der Geſchichte bewieſen werden.

Jene Identität könnte alſo nur aufgezeigt werden in dem Objectiven der erſten Ordnung.

Wir lieſsen die objective Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie nun aber ein ſolcher Mechanismus in einer Natur möglich ſey, deren Grundcharakter das Bewuſstſeyn iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus ſchon durch die freye und bewuſste Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebenſowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realiſiren unſerer Zwecke in der Auſsenwelt durch bewuſste und freye Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Object eines bewuſsten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewuſste Thätigkeit zweckmäſsig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewuſsten und bewuſstloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäſsig iſt, ohne zweckmäſsig hervorgebracht zu ſeyn. Ein ſolches Product muſs die Natur ſeyn, und dieſs eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann.

Fünfter Hauptabſchnitt.

Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

So gewiſs, als die Erſcheinung der Freyheit nur zu begreifen iſt durch Eine identiſche Thätigkeit, welche blos zum Behuf des Erſcheinens ſich in bewuſste, und bewuſstloſe getrennt hat, ſo gewiſs muſs die Natur, als das ohne Freyheit Hervorgebrachte erſcheinen als ein Product, das zweckmäſſig iſt, ohne einem Zweck gemäſs hervorgebracht zu ſeyn, d. h. als ein Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewuſstſeyn hervorgebracht wäre.

1. **Die Natur muſs als zweckmäſsiges Product erſcheinen.** Der transſcendentale Beweis wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewuſstloſen mit der bewuſsten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transſcendental - Philoſophie, wir gehen daher ſogleich zu dem zweyten Satz über. Nämlich

2. **Die Natur iſt nicht zweckmäſsig**

der Production nach, d. h. obgleich ſie alle Charaktere eines zweckmäſsigen Products an ſich trägt, iſt ſie doch in ihrem Urſprung nicht zweckmäſsig, und durch das Beſtreben, ſie aus einer zweckmäſsigen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was ſie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daſs ſie in ihrem Mechanismus, und obgleich ſelbſt nichts, als blinder Mechanismus, doch zweckmäſsig *iſt.* Hebe ich den Mechanismus auf, ſo hebe ich die Natur ſelbſt auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organiſche Natur umgiebt, und den man erſt mit Hülfe des transſcendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerſpruch, daſs dieſe Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus, und durchein zweckmäſsig iſt. Aber eben dieſer Widerſpruch, welcher durch die transſcendentalen Grundſätze a priori ſich deduciren läſst, wird durch die teleologiſchen Erklärungsarten aufgehoben.

Die Natur in ihren zweckmäſsigen Formen ſpricht figürlich zu uns, ſagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernſchrift giebt uns die Erſcheinung der Freyheit in uns. In dem Naturproduct iſt noch beyſammen, was ſich im freyen Handeln zum Behuf des Erſcheinens getrennt hat. Jede Pflanze iſt ganz, was ſie ſeyn ſoll, das Freye in ihr iſt nothwendig, und das Nothwendige frey. Der Menſch

ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig, und dann nicht frey, oder frey, und dann nicht nothwendig und gesetzmäſsig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freyheit und Nothwendigkeit in der Aussenwelt giebt mir also allein die organische Natur, und dieſs lieſs sich schon zum voraus aus der Stelle schlieſsen, die sie in der Reihe von Productionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objectiv gewordenes Produciren, insofern also an das freye Handeln gräntzend, jedoch ein bewuſstloses Anschauen des Producirens, insofern also selbst wieder ein blindes Produciren ist.

Dieser Widerspruch nun, daſs Ein und dasselbe Product zugleich blindes Product, und doch zweckmäſsig sey, ist schlechthin in keinem System, ausser dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäſsigkeit der Producte, oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben läugnen, also eben jene Coëxistenz aufheben muſs. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäſsigen Producten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie, und der Zweckbegriff sich in den Producten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bey, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinnisches System, insofern es die Materie selbst als intelli-

gent annimmt, oder nicht, so muss die Materie als die blosse Anschauungsweise eines intelligenten Wesens gedacht werden, so dass alsdann der Zweckbegriff und das Object eigentlich nicht in der Materie, sondern in der Anschauung jenes Wesens sich durchdringen, wo denn der Hylozoismus selbst wieder auf den transscendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als absolut unthätig an, und läst die Zweckmäsigkeit in ihren Producten hervorgebracht seyn durch eine Intelligenz ausser ihr, so nämlich, dass der Begriff dieser Zweckmäsigkeit der Production selbst vorangegangen, so ist nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Object in's Unendliche sich durchdrungen, wie mit einem Wort das Product nicht Kunstproduct, sondern Naturproduct sey. Denn der Unterschied des Kunst- und des Naturproducts beruht eben darauf, dass in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objects aufgedrückt, in diesem aber in das Object selbst übergegangen, und von ihm schlechthin unzertrennlich ist. Diese absolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Object selbst, ist nun aber blos aus einer Production zu erklären, in welcher bewusste und bewusstlose Thätigkeit sich vereinigen, aber eine solche ist wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läst sich aber wohl begreifen, wie eine schöpferische Intelligenz sich selbst, nicht aber, wie sie andern ausser sich eine Welt darstellen könne. Also sehen wir uns

hier wiederum auf den transſcendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäſsigkeit der Natur im Ganzen ſowohl, als in einzelnen Producten läſst ſich nur begreiffen aus einer Anſchauung, in welcher der Begriff des Begriffs, und das Object ſelbſt urſprünglich und ununterſcheidbar vereinigt ſind, denn alsdann wird das Product zwar erſcheinen müſſen als zweckmäſsig, weil die Production ſelbſt ſchon beſtimmt war durch das Princip, welches in das Freye und nicht Freye zum Behuf des Bewuſstſeyns ſich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Production gedacht werden, weil in jener Anſchauung beyde noch ununterſcheidbar waren. Daſs nun alle teleologiſchen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewuſsten Thätigkeit Entſprechende, dem Object, welches der bewuſstloſen Thätigkeit entſpricht, vorangehen laſſen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit ſelbſt verderblich werden, erhellt aus dem bisherigen von ſelbſt ſo offenbar, daſs es keiner weitern Erklärung, auch nicht einmal durch Beyſpiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechaniſchen Zweckmäſsigkeit repräſentirt mir allerdings eine

ursprüngliche Identität der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, aber ſie repräſentirt mir jene Identität nicht als eine ſolche, deren letzter Grund im Ich ſelbſt liegt. Der Transſcendental-Philoſoph ſieht es wohl, daſs das Princip derſelben das Letzte in uns iſt, was ſchon im erſten Act des Selbſtbewuſstſeyns ſich trennt, und auf welches das ganze Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aufgetragen iſt, aber das Ich ſelbſt ſieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie dem Ich ſelbſt der letzte Grund der Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem objectiv werde?

Es muſs alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich iſt, und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze Problem der Transſcendental-Philoſophie, (die Uebereinſtimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst.

Durch die erſte Beſtimmung, nämlich daſs bewuſste und bewuſstloſe Thätigkeit in Einer und derſelben Anſchauung objectiv werden, unterſcheidet ſich dieſe Anſchauung von der, welche wir in der practiſchen Philoſophie ableiten konn-

ten, wo die Intelligenz nur für die innere Anſchauung bewuſst, für die äuſſere aber bewuſstlos war.

Durch die zweyte Beſtimmung, nämlich daſs das Ich in Einer und derſelben Anſchauung für ſich ſelbſt bewuſst, und bewuſstlos zugleich werde, unterſcheidet ſich die hier poſtulirte Anſchauung von der, welche wir in den Naturproducten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich ſelbſt liegt. Jede Organiſation iſt ein Monogramm jener urſprünglichen Identität, aber um ſich in dieſem Reflex zu erkennen, muſs das Ich ſich unmittelbar ſchon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieſer jetzt abgeleiteten Anſchauung zu analyſiren, um die Anſchauung ſelbſt zu finden, welche zum voraus zu urtheilen keine andere, als die Kunſtanſchauung ſeyn kann.

Sechſter Hauptabſchnitt.

Deduction eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder: Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

§. 1.

Deduction des Kunſtproducts überhaupt.

Die poſtulirte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freyheit, und was in der Anſchauung des Naturproducts getrennt exiſtirt, nämlich **Identität des Bewuſsten und Bewuſstloſen im Ich, und Bewuſstſeyn dieſer Identität.** Das Product dieſer Anſchauung wird alſo einerſeits an das Naturproduct, andererſeits an das Freyheitsproduct gräntzen, und die Charaktere beyder in ſich vereinigen müſſen. Kennen wir das Product der Anſchauung, ſo kennen wir auch die Anſchauung ſelbſt, wir brauchen alſo nur das Product abzuleiten, um die Anſchauung abzuleiten.

Das Product wird mit dem Freyheitsproduct gemein haben, daſs es ein mit Bewuſstſeyn her-

vorgebrachtes, mit dem Naturproduct, daſs es ein bewuſstlos hervorgebrachtes iſt. In der erſten Rückſicht wird es alſo das umgekehrte des organiſchen Naturproducts ſeyn. Wenn aus dem organiſchen Product die bewuſstloſe (blinde) Thätigkeit als bewuſste reflectirt wird, ſo wird umgekehrt aus dem Product, von welchem hier die Rede iſt, die bewuſste Thätigkeit als bewuſstloſe, (objective) reflectirt werden, oder wenn das organiſche Product mir die bewuſstloſe Thätigkeit als beſtimmt durch die bewuſste reflectirt, ſo wird umgekehrt das Product, welches hier abgeleitet wird, die bewuſste Thätigkeit als beſtimmt durch die bewuſstloſe reflectiren. Kürzer: die Natur fängt bewuſstlos an, und endet bewuſst, die Production iſt nicht zweckmäſsig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede iſt, muſs mit Bewuſstſeyn (ſubjectiv) anfangen, und im Bewuſstſeyn oder objectiv enden, das Ich iſt bewuſst der Production nach, bewuſstlos in Anſehung des Products.

Wie ſollen wir uns nun aber eine ſolche Anſchaung transſcendental erklären, in welcher die bewuſstloſe Thätigkeit durch die bewuſste bis zur vollkommnen Identität mit ihr gleichſam hindurchwirkt? — Wir reflectiren vorerſt darauf, daſs die Thätigkeit eine bewuſste ſeyn ſoll. Nun iſt es aber ſchlechthin unmöglich, daſs mit Bewuſstſeyn etwas Objectives hervorgebracht werde, was doch

hier verlangt wird. Objectiv ist nur, was bewufst-los entsteht, das eigentlich Objective in jener An-schauung mufs also auch nicht mit Bewufstseyn hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freyen Handelns geführt worden sind, dafs nämlich das Objective in demselben durch etwas von der Freyheit Unabhängiges hin-zukomme. Der Unterschied ist nur der, dafs im freyen Handeln die Identität beyder Thätigkeiten aufgehoben seyn mufs, eben darum, damit das Handeln als frey erscheine. Auch können die bey-den Thätigkeiten im freyen Handeln nie absolut identisch werden, weshalb auch das Object des freyen Handelns nothwendig ein unendliches, nie vollständig realisirtes ist, denn wäre es vollstän-dig realisirt, so fielen die bewufste und die objective Thätigkeit in Eins zusammen, d. h. die Erschei-nung der Freyheit hörte auf. Was nun durch die Freyheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulirte Handeln möglich seyn, welches aber eben um diesen Preis aufhören mufs, ein freyes Handeln zu seyn, und ein solches wird, in wel-chem Freyheit und Nothwendigkeit absolut verei-nigt sind. Nun sollte aber doch die Production mit Bewufstseyn geschehen, welches unmöglich ist, ohne dafs beyde getrennt seyn. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. Bewufste, und bewufst-lose Thätigkeit sollen absolut Eins seyn im Pro-duct, gerade wie sie es im organischen Product

auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eines ſeyn, beyde ſollen Eines ſeyn für das Ich ſelbſt. Dieſs iſt aber unmöglich, als wenn das Ich ſich der Production bewuſst iſt. Aber iſt das Ich der Production ſich bewuſst, ſo müſſen beyde Thätigkeiten getrennt ſeyn, denn dieſs iſt nothwendige Bedingung des Bewuſstſeyns der Production. Beyde Thätigkeiten müſſen alſo Eines ſeyn, denn ſonſt iſt keine Identität, beyde müſſen getrennt ſeyn, denn ſonſt iſt Identität, aber nicht für das Ich. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Beyde Thätigkeiten müſſen getrennt ſeyn zum Behuf des Erſcheinens, des Objectivwerdens der Production, gerade ſo, wie ſie im freyen Handeln zum Behuf des Objectivwerdens des Anſchauens getrennt ſeyn müſſen. Aber ſie können nicht in's Unendliche getrennt ſeyn, wie beym freyen Handeln, weil ſonſt das Objective niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre. Die Identität beyder ſollte aufgehoben ſeyn nur zum Behuf des Bewuſstſeyns, aber die Production ſoll in Bewuſstloſigkeit enden, alſo muſs es einen Punct geben, wo beyde in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt, wo beyde in Eines zuſammenfallen, muſs die Production aufhören, als eine freye zu erſcheinen.

Wenn dieſer Punct in der Production erreicht iſt, ſo muſs das Produciren abſolut aufhören, und

es muſs dem Producirenden unmöglich ſeyn, weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens iſt eben die Entgegenſetzung der bewuſsten, und der bewuſstloſen Thätigkeit, dieſe ſollen hier aber abſolut zuſammentreffen, es ſoll alſo in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerſpruch vereinigt ſeyn.

Die Intelligenz wird alſo in einer vollkommenen Anerkennung der im Product ausgedrückten Identität, als einer ſolchen, deren Princip in ihr ſelbſt liegt, d. h. ſie wird in einer vollkommenen Selbſtanſchauung enden. Da es nun die freye Tendenz zur Selbſtanſchauung in jener Identität war, welche die Intelligenz urſprünglich mit ſich ſelbſt entzweyte, ſo wird das Gefühl, was jene Anſchauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung ſeyn. Aller Trieb zu produciren ſteht mit der Vollendung des Products ſtille, alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöst. Da die Production ausgegangen war von Freyheit, d. h. von einer unendlichen Entgegenſetzung der beyden Thätigkeiten, ſo wird die Intelligenz jene abſolute Vereinigung beyder, in welcher die Production endet, nicht der Freyheit zuſchreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Products iſt alle Erſcheinung der Freyheit hinweggenommen; ſie wird ſich durch jene Vereinigung ſelbſt überraſcht und beglückt fühlen, d. h. ſie gleichſam als freywillige Gunſt einer höhern Natur

ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objective und die bewusste Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anders, als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewussten und dem Bewusstlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflectirt aus dem Product, so wird es der Intelligenz erscheinen, als Etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freyheit zu dem, was mit Bewusstseyn und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewusstseyn gelangen kann, und nur aus dem Product widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freyheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt, und wie jene Macht, welche durch unser freyes Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen nicht vorgestellten Zwecke realisirt, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freyheit, und gewissermaassen der Freyheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Production vereinigt ist, zu dem Bewussten das Ob-

jective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet.

Das postulirte Product ist kein anderes, als das Genieproduct, oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das Kunstproduct.

Die Deduction ist vollendet, und wir haben zunächst nichts zu thun, als durch vollständige Analysis zu zeigen, daſs alle Merkmale der postulirten Production in der ästhetischen zusammentreffen.

Daſs alle ästhetische Production auf einem Gegensatz von Thätigkeiten beruhe, läſst sich schon aus der Aussage aller Künstler, daſs sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, daſs sie durch Production derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schlieſsen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, daſs den Widerspruch gesetzt die freye Thätigkeit unwillkührlich wird, so muſs auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines innern Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel seines ganzen Daseyns angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler

ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſeyn aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt, abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewuſsten und dem Bewuſstloſen im freyen Handeln ſeyn, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſeyn kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen, und auch den letzten und äuſſerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniſs aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daſs dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daſs der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freywilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt, denn ſo wie der Künſtler unwillkührlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, (daher bey den

Alten die Ausſprüche: *pati Deum* u. ſ. w. daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch) ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt blos objectiv hinzu. Ebenſo wie der verhängniſsvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muſs, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beyden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die obſchon unbegreiflich, doch nicht geläugnet werden kann, ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müſste.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwey von einander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die Eine noch die andere, ſondern das, was über beyden iſt. Wenn wir in der Einen jener beyden Thätigkeiten, der

bewuſsten nämlich, das ſuchen müſsen, was insgemein Kunſt genannt wird, was aber nur der Eine Theil derſelben iſt, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewuſstſeyn, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigene Übung erreicht werden kann, ſo werden wir dagegen in dem Bewuſstloſen, was in die Kunſt mit eingeht, dasjenige ſuchen müſsen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein durch freye Gunſt der Natur angebohren ſeyn kann, und welches dasjenige iſt, was wir mit einem Wort die Poëſie in der Kunſt nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von ſelbſt, daſs es eine höchſt unnütze Frage wäre, welchem von den beyden Beſtandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derſelben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beyde zuſammen das Höchſte hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, ſondern mit uns gebohren iſt, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ſo haben doch die Götter auch die Ausübung jener urſprünglichen Kraft an das ernſtliche Bemühen der Menſchen, an den Fleiſs und die Überlegung ſo feſt geknüpft, daſs die Poëſie ſelbſt wo ſie angebohren iſt, ohne die Kunſt nur gleichſam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menſchlicher Verſtand ſich ergö-

tzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoſsen. Es läſst sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daſs Kunst ohne Poësie als daſs Poësie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poësie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen groſser Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaaſsen zu ersetzen im Stande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poësie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der grösten Besonnenheit arbeitet, unwillkührlich in sein Werk legt, und welche weder er, noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem groſsen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt, u. s. w. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daſs ebensowenig, als Poësie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beyder das Vollendete hervorbringen könne, daſs also, weil die Identität beyder nur ursprünglich seyn kann und durch Freyheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch

das Genie möglich ſey, welches ebendeſswegen für die Äſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

§. 2

Charakter des Kunſtproducts.

a) Das Kunſtwerk reflectirt uns die Identität der bewuſsten und der bewuſstloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer beyden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freyheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewuſstloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk auſser dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäſsig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln, kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um uns nur durch Ein Beyſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unläugbar iſt, daſs ſie einen unendlichen Sinn, und Symbole für alle Ideen in ſich ſchlieſst, unter einem Volk, und auf eine Weiſe entſtanden, welche beyde eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung, und in der Harmonie, mit der alles zu Einem groſsen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten da-

rinn wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobey man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber blos im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgräntzt erscheinen, daſs das Product nichts anders als den getreuen Abdruck der bewuſsten Thätigkeit des Künstlers, und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muſs auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung seyn, und dieses Gefühl muſs auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äuſsere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe, und der stillen Gröſse, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzens oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beyden Thätigkeiten, welche in jedem freyen Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beyden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt

werden ſollen, ſo wird durch daſſelbe ein Unendliches endlich dargeſtellt. Aber das Unendliche endlich dargeſtellt iſt Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunſtwerks, welcher die beyden vorhergehenden in ſich begreift, iſt alſo die Schönheit, und ohne Schönheit iſt kein Kunſtwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewiſſer Rückſicht ſich entgegengeſetzt ſind, indem eine Naturſcene z. B. ſchön ſeyn kann, ohne deſshalb erhaben zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt doch der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit ein ſolcher, der nur in Anſehung des Objects, nicht aber in Anſehung des Subjects der Anſchauung ſtattfindet, indem der Unterſchied des ſchönen und erhabenen Kunſtwerks nur darauf beruht, daſs, wo Schönheit iſt, der unendliche Widerſpruch im Object ſelbſt aufgehoben iſt, anſtatt daſs, wo Erhabenheit iſt, der Widerſpruch nicht im Object ſelbſt vereinigt, ſondern nur bis zu einer Höhe geſteigert iſt, bey welcher er in der Anſchauung unwillkührlich ſich aufhebt, welches alsdann ebenſoviel iſt, als ob er im Object aufgehoben wäre. Es läſst ſich auch ſehr leicht zeigen, daſs die Erhabenheit auf demſelben Widerſpruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewuſstloſe Thätigkeit eine Gröſse aufgenommen wird, welche in die bewuſste aufzunehmen unmöglich iſt, wodurch denn das Ich mit ſich ſelbſt in einen Streit

versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beyde Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur dass die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subject selbst liegt, völlig unwillkührlich ist, indem das Erhabene, (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellectuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunstwerks abgeleitet sind, so ist zugleich auch der Unterschied desselben von allen andern Producten ins Licht gesetzt.

Denn vom organischen Naturproduct unterscheidet sich das Kunstproduct hauptsächlich dadurch, dass die organische Production nicht vom Bewusstseyn, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Production ist. Das organische Naturproduct wird also auch nicht nothwendig schön seyn, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht

insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmt Naturschönheit ist, erklären läfst. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunst zu halten sey, da weit entfernt, dafs die blos zufällig schöne Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Wodurch sich das ästhetische Product vom gemeinen Kunstproduct unterscheide, ist leicht zu beurtheilen, da alle ästhetische Hervorbringung in ihrem Princip eine absolut freye ist, indem der Künstler zu derselben zwar durch einen Widerspruch, aber nur durch einen solchen, der in dem Höchsten seiner eigenen Natur liegt, getrieben werden kann, anstatt dafs jede andere Hervorbringung durch einen Widerspruch veranlafst wird, der aufser dem eigentlich producirenden liegt, und also auch jede einen Zweck aufser sich hat. Aus jener Unabhängigkeit von äufsern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, dafs sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was blos Sinnenvergnügen ist, welches von der Kunst zu verlangen, der eigentliche Charakter der Barbarei ist, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes

in ökonomische Erfindungen setzt, sondern selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst gräntzt, blos darum, weil sie immer auf einen Zweck ausser sich geht, und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muss, weit unter sich zurückläst.

Was insbesondere das Verhältniss der Kunst zur Wissenschaft betrifft, so sind sich beyde in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, dass wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelös't hätte, wie sie die Kunst immer gelös't hat, beyde in Eines zusammen fallen, und übergehen müssten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist. Denn obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Function mit der Kunst Eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe, wegen der Art sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so, dass man sagen kann, die Kunst sey das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sey, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Es läst sich ebendaraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wissenschaften kein Genie giebt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, dass eine wissenschaftliche Aufgabe genialisch gelöst werde, sondern weil dieselbe Aufgabe, deren Auflösung durch Genie gefunden werden kann, auch mechanisch auflösbar ist, derglei-

chen z. B. das Newtoniſche Gravitationsſyſtem iſt, welches eine genialiſche Erfindung ſeyn konnte, und in ſeinem erſten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebenſogut auch eine ganz ſcientifiſche Erfindung ſeyn konnte, was es auch durch Newton geworden iſt. Nur das, was die Kunſt hervorbringt, iſt allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunſt aufgelöst hat, ein unendlicher Widerſpruch vereinigt iſt. Was die Wiſſenſchaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht ſeyn, aber es iſt nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es iſt und bleibt daher in Wiſſenſchaften problematiſch, d. h. man kann wohl immer beſtimmt ſagen, wo es nicht iſt, aber nie, wo es iſt. Es giebt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wiſſenſchaften ſich auf Genie ſchlieſsen läſst; (daſs man darauf ſchlieſsen muſs, zeigt ſchon eine ganz eigene Bewandtniſs der Sache). Es iſt z. B. ſicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein Syſtem iſt, theilweiſe, und gleichſam durch Zuſammenſetzung entſteht. Man müſste alſo umgekehrt Genie da vorausſetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen iſt. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daſs ſie in den einzelnen Theilen ſich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich ſind, ſo ſcheint hier ein Widerſpruch zu ſeyn, der nur durch einen Act des Genies, d.

h. durch ein unerwartetes Zusammentreffen der bewufstlosen mit der bewufsten Thätigkeit möglich ist. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wissenschaften wäre, wenn einer Dinge sagt, und Dinge behauptet, deren Sinn er entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder seinen sonstigen Äufserungen nach unmöglich ganz durchsehen konnte, wo er also etwas scheinbar mit Bewufstseyn aussprach, was er doch nur bewufstlos aussprechen konnte. Allein dafs auch diese Vermuthungsgründe höchst trüglich seyn können, liefse sich sehr leicht auf verschiedene Art beweisen.

Das Genie ist dadurch von allem anderen, was blos Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, dafs durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anders auflösbar ist. In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewufsten Thätigkeit eine bewufstlose zusammen; aber nur ein Produciren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beyder Thätigkeiten war, ist ein ästhetisches, und nur durch Genie mögliches.

§. 3.

Folgesätze.

Nachdem wir das Wesen und den Charakter des Kunstproducts so vollständig, als es zum Be-

huf der gegenwärtigen Unterſuchung nöthig war, abgeleitet haben, ſo iſt uns nichts übrig, als das Verhältniſs anzugeben, in welchem die Philoſophie der Kunſt zu dem ganzen Syſtem der Philoſophie überhaupt ſteht.

1) Die ganze Philoſophie geht aus, und muſs ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjectiv iſt. Wie ſoll nun aber dieſes abſolut Nichtobjective doch zum Bewuſstſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daſs es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaſst, als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daſs es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und da ihr Object etwas ſchlechthin nichtobjectives ſeyn ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſeyn ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellectuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objectiv, d. h. wie kann auſser Zweifel geſetzt werden, daſs ſie nicht auf einer blos ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menſchen

anerkannte Objectivität jener Anſchauung giebt? Dieſe allgemein anerkannte, und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Das Kunſtwerk nur reflectirt mir, was ſonſt durch nichts reflectirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat; was alſo der Philoſoph ſchon im erſten Act des Bewuſstſeyns ſich trennen läſst, wird, ſonſt für jede Anſchauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunſt aus ihren Producten zurückgeſtrahlt.

Aber nicht nur das erſte Princip der Philoſophie, und die erſte Anſchauung, von welcher ſie ausgeht, ſondern auch der ganze Mechanismus, den die Philoſophie ableitet, und auf welchem ſie ſelbſt beruht, wird erſt durch die äſthetiſche Production objectiv.

Die Philoſophie geht aus von einer unendlichen Entzweyung entgegengeſetzter Thätigkeiten; aber auf derſelben Entzweyung beruht auch jede äſthetiſche Production, und dieſelbe wird durch jede einzelne Darſtellung der Kunſt vollſtändig aufgehoben. Was iſt denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philoſophen in der productiven Anſchauung ein unendlicher Gegenſatz ſich aufhebt? Wir haben dieſen Mechanismus bisher nicht vollſtändig be-

greiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes productive Vermögen ist dasselbe, durch welches auch der Kunst das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Product aufzuheben. Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederhohlende productive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist Ein und dasselbe, was in beyden thätig ist, das einzige, wodurch wir fähig sind, auch das widersprechende zu denken, und zusammenzufassen, — die Einbildungskraft. Es sind also auch Producte Einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewuſstseyns als wirkliche, dieſsseits des Bewuſstseyns als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber ebendieſs, daſs bey sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern dieſsseits des Bewuſstseyns liegt, macht den ewigen, und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beyden.

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demselben ursprünglichen Gegensatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunstwelt, welche gleichfalls als Ein groſses Ganzes gedacht werden muſs, und in allen ihren einzelnen Producten nur das Eine Unendliche darstellt, hervorgehen muſs, so ist doch

jener Gegensatz jenseits des Bewufstseyns nur insoweit unendlich, dafs durch die objective Welt als Ganzes, niemals aber durch das einzelne Object ein Unendliches dargestellt wird, anstatt dafs jener Gegensatz für die Kunst ein unendlicher ist in Ansehung jedes einzelnen Objects, und jedes einzelne Product derselben die Unendlichkeit darstellt. Denn wenn die ästhetische Production von Freyheit ausgeht, und wenn eben für die Freyheit jener Gegensatz der bewufsten und der unbewufsten Thätigkeit ein absoluter ist, so giebt es eigentlich auch nur Ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existiren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existiren sollte. Es kann gegen diese Ansicht kein Vorwurf seyn, dafs mit derselben die grofse Freygebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunstwerks getrieben wird, nicht bestehen kann. Es ist nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex darstellt. Werden wir z. B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darstellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die grofsen Meister, die sich in solchen Dichtungsarten geübt, die Objectivität selbst nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzu-

bringen ſuchten, und ſie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzuſtellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzuſtrahlen.

2) Wenn die äſthetiſche Anſchauung nur die objectiv gewordene transſcendentale iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daſs die Kunſt das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philoſophie ſey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philoſophie äuſserlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewuſstloſe im Handeln und Produciren, und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewuſsten. Die Kunſt iſt ebendeſswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben und Handeln ebenſo wie im Denken ewig ſich fliehen muſs. Die Anſicht, welche der Philoſoph von der Natur künſtlich ſich macht, iſt für die Kunſt die urſprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſsen liegt. Doch könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſsee des Geiſtes darinn erkennen, der wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem

wir trachten. Jedes herrliche Gemählde entsteht dadurch gleichsam, daſs die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Öffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht auſser ihm, sondern in ihm existirt.

Woher denn nun aber dieser Verwandtschaft der Philosophie und der Kunst unerachtet der Gegensatz beyder komme, diese Frage ist schon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir schlieſsen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunct zurückgeführt ist. Aber eben dieſs ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objetiv geworden ist, dergestalt, daſs wir unser Object, das Ich

ſelbſt, allmählig bis auf den Punct geführt, auf welchem wir ſelbſt ſtanden, als wir anfiengen, zu philoſophiren.

Wenn es nun aber die Kunſt allein iſt, welcher das, was der Philoſoph nur ſubjectiv darzuſtellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zum achen, gelingen kann, ſo iſt, um noch dieſen Schluſs daraus zu ziehen, zu erwarten, daſs die Philoſophie, ſo wie ſie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poëſie gebohren, und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poëſie zurückflieſsen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poëſie ſeyn werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt. *) Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen nur Einen Dichter gleich-

*) Die weitere Ausführung dieſes Gedankens enthält eine ſchon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen Kurzen erſcheinen ſoll.

ſam vorſtellenden Geſchlechts ſeyn kann, ſelbſt entſtehen könne, dieſs iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen Syſtem.

Wenn der Leſer, welcher unſerem Gang bis hierher aufmerkſam gefolgt iſt, den Zuſammenhang des Ganzen nun nochmals ſich überlegt, ſo wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daſs das ganze Syſtem zwiſchen zwey Extreme fällt, deren Eines durch die intellectuelle, das andere durch die äſthetiſche Anſchauung bezeichnet iſt. Was die intellectuelle Anſchauung für den Philoſophen iſt, das iſt die äſthetiſche für ſein Object. Die erſte, da ſie blos zum Behuf der beſondern Richtung des Geiſtes, welche er im Philoſophiren nimmt, nothwendig iſt, kommt im gemeinen Bewuſstſeyn überhaupt nicht vor; die andere, da ſie nichts anders, als die allgemeingültig, oder objectiv gewordene intellectuelle iſt, kann wenigſtens in jedem Bewuſstſeyn vorkommen. Es läſst ſich aber eben daraus auch einſehen, daſs und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die abſolute Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt. Nehmt, kann man ſagen, der Kunſt die Objectivität, ſo

hört ſie auf zu ſeyn, was ſie iſt, und wird Philoſophie; gebt der Philoſophie die Objectivität, ſo hört ſie auf Philoſophie zu ſeyn, und wird Kunſt. — Die Philoſophie erreicht zwar das Höchſte, aber ſie bringt bis zu dieſem Punct nur gleichſam ein Bruchſtück des Menſchen. Die Kunſt bringt den ganzen Menſchen, wie er iſt, dahin, nämlich zur Erkenntniſs des Höchſten, und darauf beruht der ewige Unterſchied, und das Wunder der Kunſt.

Daſs ferner der ganze Zuſammenhang der Transſcendental-Philoſophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbſtanſchauung beruhe, von der erſten, einfachſten im Selbſtbewuſstſeyn, bis zur höchſten, der äſthetiſchen.

Folgende Potenzen ſind es, welche das Object der Philoſophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbſtbewuſstſeyns hervorzubringen.

Der Act des Selbſtbewuſstſeyns, in welchem zuerſt jenes abſolut Identiſche ſich trennt, iſt nichts anders, als ein Act der Selbſtanſchauung überhaupt. Es kann alſo durch dieſen Act noch nichts Beſtimmtes in das Ich geſetzt ſeyn, da eben erſt durch denſelben alle Beſtimmtheit überhaupt geſetzt wird. In dieſem erſten Act wird jenes Identiſche zuerſt Subject und Object zugleich, d. h. es

wird überhaupt zum Ich — nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophirende Reflexion.

(Was das Identische abstrahirt von, und gleichsam vor diesem Act sey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was nur durch das Selbstbewusstseyn sich offenbaren, und von diesem Act überall nicht sich trennen kann.)

Die zweyte Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Object für sich selbst, da es im vorhergehenden Object und Subject nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object, d. h. auch das bisher Subjective im Ich wird zum Objectiven geschlagen, alles im Ich ist also jetzt objectiv, oder das Ich ist ganz objectiv, und als objectiv Subject und Object zugleich.

Von diesem Moment des Bewusstseyns wird daher nichts anders zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewusstseyn als das absolut-Objective vorgefunden wird, (die Aussenwelt). — In dieser Anschauung, welche schon eine potenzirte, ebendeswegen productive ist, ist ausser der objecti-

ven und subjectiven Thätigkeit, welche beyde hier objectiv sind, noch die dritte, die eigentlich anschauende, oder ideelle, dieselbe, welche nachher als die bewusste zum Vorschein kommt, enthalten, welche aber, da sie nur die dritte aus jenen beyden ist, auch nicht von ihnen sich trennen, noch ihnen entgegengesetzt seyn kann. — In dieser Anschauung ist also schon eine bewusste Thätigkeit mit begriffen, oder das bewusstlose Objective ist bestimmt durch eine bewusste Thätigkeit, nur dass diese nicht als solche unterschieden wird.

Die folgende Anschauung wird die seyn, vermöge welcher das Ich sich selbst als productiv anschaut. Da nun aber das Ich jetzt blos objectiv ist, so wird auch diese Anschauung blos objectiv, d. h. abermals bewusstlos seyn. Es ist in dieser Anschauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anschauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anschauung mitbegriffene zum Object hat; die anschauende Thätigkeit ist also hier eine ideelle der zweyten Potenz, d. h. eine zweckmäſsige Thätigkeit, aber eine bewusstlos zweckmäſsige. Was von dieser Anschauung im Bewusstseyn zurückbleibt, wird also zwar als zweckmäſsiges, aber nicht als zweckmäſsig hervorgebrachtes Product erscheinen. Ein solches ist die Organisation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch diese vier Stuffen ist das Ich als Intel-

ligenz vollendet. Es ist offenbar, dafs bis zu diesem Punct die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, dafs also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für sie dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe, blos objectiv zu seyn, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin in's Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Producten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewufstseyn entstehen. Das Bewufstseyn ist blos dadurch möglich, dafs jenes blos Objective im Ich dem Ich selbst objectiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. Denn das Ich ist mit jenem blos Objectiven absolut identisch. Er kann also nur auſſer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begräntzung allmählig zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber auſſer dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm ist nur die Intelligenz selbst. Aber die Intelligenz selbst muſs (nach dem abgeleiteten Mechanismus) wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund auſſer dem Individuum kann also nur in einem andern Individuum liegen.

Das absolut Objective kann dem Ich selbst

nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Object werden. Aber in diesen muss schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freyheit in der Natur immer schon vorausgesetzt, (die Natur bringt sie nicht hervor) und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, dass obgleich die Natur bis zu diesem Punct der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freyheit doch, *wenn* sie ist, (*dass sie* aber ist, läst sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur, (*natura prior*) seyn muss.

Eine neue Stuffenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punct.

Das absolut-Objective, oder die Gesetzmässigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Object. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Object nur durch das Wollen. Das Objective im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmässigkeit der Natur; das Subjective eine ideelle auf jene Gesetzmässigkeit an sich gerichtete Thätigkeit, der Act, in welchem dieses geschieht, ist der *absolute Willensact.*

Dem Ich wird der absolute Willensact selbst wieder zum Object, dadurch, dass ihm das Ob-

jective, auf ein äusseres gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjective auf die Gesetzmässigkeit an sich gerichtete, als absoluter Wille, d. h. als categorischer Imperativ zum Object wird. Aber diess ist wiederum nicht möglich, ohne eine Thätigkeit, welche über beyden ist. Diese Thätigkeit ist die Willkühr, oder die mit Bewusstseyn freye Thätigkeit.

Wenn nun aber auch diese mit Bewusstseyn freye Thätigkeit, welche im Handeln der objectiven entgegengesetzt ist, ob sie gleich mit ihr Eins werden soll, in ihrer ursprünglichen Identität mit der objectiven angeschaut wird, welches durch Freyheit schlechthin unmöglich ist, so entsteht dadurch endlich die höchste Potenz der Selbstanschauung, welche, da sie selbst schon über die Bedingungen des Bewusstseyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewusstseyn selbst ist, wo sie ist, als schlechthin zufällig erscheinen muss, welches schlechthin zufällige in der höchsten Potenz der Selbstanschauung das ist, was durch die Idee des Genie's bezeichnet wird.

Diess sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stuffenfolge bezeichnet sind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organisation, (durch welche die bewusstlos productive Natur in

ſich ſelbſt zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchſten Vereinigung von Freyheit und Nothwendigkeit in der Kunſt, (durch welche die mit Bewuſstſeyn productive Natur ſich in ſich ſelbſt ſchlieſst und vollendet), aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druckfehler.

Pag. 4. Z. 4. Gesetzmässige.
— 10. — 12. l. es, st. er
— 46. — 6. v. u. st. Act l. Art.
— 72. — 7. v. u. l. Ich.
— 78. — 11. v. u. aber st. taber.
— 100. vor Z. 9. muss ein 1) stehen.
— 116. Z. 7. v. u. muss das Comma nach selbst vor diesem Wort stehen.
— 136. — 4. l. empfundenen.
— — — 6. gehemmte st. gehemmten.
— 143. — 17. vor als ein ,
— 146. — 8. v. u. l. Empfindens.
— 212. — 2. in st. im.
— 220. — 2. v. u. zweyten st. Zweyten.
— 222. — 10. v. u. wechselseitig statt —ge.
— 227. — 11. v. u. st. C. auf. B. l. B — C.
— 293. — 10. v. u. l. kann.
— 358. — 8. l. Producte.
— 378. — 5. v. u. im Handeln vorkommt.

H. HEINRICH
Buchbinderei
Rottenburg/L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph <<von>>,

System des transscendentalen Idealismus

Tübingen 1800

Ph.sp. 1075 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044873-2
VD18 11357444